ميقات الحج

مجلة نصف سنوية تعنى بالشؤون الثقافية
والتاريخية والسياسية والاجتماعية للحج

٣٤



■ الحج.. رموز وحِكم (١) ■ صلاة الطواف ومكانها ■
■ شبهات معاصرة في الحج «٣» ■ نفي الجدال في الحج «٢» ■
■ صفحات من تاريخ المدينة المنورة ■
■ حكايات من مكة المكرمة ■ أسماء بنت عميس.. داعية تحكي ■
■ الرحلة الحجية للعلامة السيد محسن الأمين ■
■ مكة المكرمة دراسة في جغرافية المدن ■

بسم الله الرحمن الرحيم

دو فصلنامه « میقات الحج »

کاتب:

محمدی ری شهری

نشرت فی الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵

میقات الحج-المجلد ۳۴ ----- ۶

اشارة ----- ۶

اشارة ----- ۶

الإله فی کلمة الإخلاص ----- ۸

الحج و أبعاده التربویة والإجتماعیة ----- ۲۵

عدم اشتراط المَحْرم فی حج المرأة ----- ۳۸

إخراج غیر المسلم من الجزیرة العربیة دراسة فقهیة استدلالیّة ----- ۶۰

الإحصار فی الحج والعمرة ----- ۸۶

الحج فی الأدب العربی ----- ۱۳۵

مقتطفات من کتاب: الأماکن المأثورة المتواترة فی مکة المکرمة «۳» ----- ۱۳۷

تعریف مرکز ----- ۱۹۵

ميقات الحج-المجلد ٣۴

اشارة

عنوان و نام پديدآور : ميقات‌الحج : مجله نصف سنويه، تعنى بالشوون الثقافيه .....محمد محمدى‌رى‌شهرى.

مشخصات نشر : [بى‌جا: بى‌نا، ١۴١٧ق = ١٣٧۵.

مشخصات ظاهرى : ٣٠٠ص.:نمونه، عكس.

شابك : ۵٠٠٠ ريال

وضعيت فهرست نويسى : فهرست نويسى توصيفى

يادداشت : عربى.

يادداشت : شماره پنج اين مجله بنام ميقات الحج است.

يادداشت : پشت جلد به انگليسى: Mighat al - Haj.

يادداشت : كتابنامه.

شناسه افزوده : محمدى رى‌شهرى، محمد، ١٣٢۵ -، مدير مسئول

شناسه افزوده : قاضى‌عسكر، سيدعلى، ١٣٢۵ -

شماره كتابشناسى ملى : ١۵۴٢٨٩۶

ص: ١

اشارة

ص: ٢

الإله فی کلمهٔ الإخلاص

ص: ۳

آیهٔ الله الشیخ جعفر السبحانی

إنّ المسلمین فی زیارتهم البیت الحرام یذکرون موقفاً خالداً لنبیهم العظیم حیث وقف ذات یوم علی صخرهٔ فی جبل الصفا منادیاً بصوت عال، وقال: «أرأیتکم إن أخبرتکم أن العدو مصبحکم أو ممسیکم، أکنتم مصدّقیّ؟»

قالوا: بلی، قال: فإنی نذیر لکم من بین یدی عذاب شدید ... ثم دعاهم إلی کلمهٔ التوحید، وقال:

«قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا»

فاستجاب لدعوته قلیل من الناس ورفض الأکثرون، ولکن دعوته انتشرت بفضل الله تعالی فی مکهٔ والقبائل المحیطهٔ بها، إلی أن عمّت غالب أرجاء الدنیا.

فعلی المسلمین أن یعیدوا النظر فی فهمهم لمعنی کلمهٔ التوحید.

وهذا المقال یتکفل بتبیین مفهوم الإله، فی هذه الکلمهٔ المبارکهٔ.

معنی «الإله» فی الذکر الحکیم

المشهور أنّ «الله» أصله «إله» فحذفت همزته وأُدخل علیه الألف واللام، فخُصّ بالباری، ولتخصّصه به قال تعالی: رَبُّ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُما فَاعْبُدْهُ وَ اصْطَبِرْ لِعِبادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِیًّا. (۱) والمهم هنا، هو تفسیر لفظ الإله، وتبیین معناه، وقد فُسّر بوجوه سبعهٔ، إلیک بیانها:

۱- مریم: ۶۵.

ص: ۴

۱. مشتق من الألوهية التى هى العبادة، فإن التألّه، هو التعبّد. يقال: فلان متألّه، أى متعبِّد، قال رؤبة:

لله درّ الغانيات المُدّهِ (۱) لمّا رأين حليى المُموَّهِ

سبّحن واسترجعن من تألّهى

أى من تعبّدى. ويقال: ألِه الله فلانٌ إلاههً، كما يقال: عبده عبادة. (۲) فعلى هذا يكون معناه: الّذى يحقّ له العبادة.

۲. مشتق من الوله وهو التحيّر، يقال: أَله يأله إذا تحيّر.

۳. مشتق من قولهم: الَهْتُ إلى فلان أى فَزِعتُ إليه، لأن الخلق يألهون إليه، أى يفزعون إليه فى حوائجهم.

۴. مشتق من ألِهتُ إليه أى سكنت إليه، لأن الخلق يسكنون إلى ذكره.

۵. مشتق من لاه أى احتجب. والمعنى أنّه سبحانه المحتجب بالكيفية عن الأوهام، الظاهر بالدلائل والأعلام. (۳) ۶. مشتقّ من ألِه الفصيل إذا ولع بأمّه. والظاهر أنّه يرجع إلى التفسير الثالث، أى أنّه مشتق من أَلَهَ بمعنى «فزع».

۷. مشتق من «لاه» إذا ارتفع، والله سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات. (۴) والحق أنّه لا صلة لهذه المعانى لما وضع له لفظ «إله» وإنّما هى من لوازم المعنى، لا نفسه ولا جزءه، بل لازماً له، لأنّ من كان إلهاً- بالمعنى الّذى نذكره- للعالمين، يُعبد وتتّحير العقول فى درك كنهه، وتسكن إليه النفس، ويُحتجب عن الأوهام، وإن كان وجوده ظاهراً بالدلائل والبرهان.

ما هو المختار؟

إنّ لفظ الجلالة وما يعادله فى عامّة اللغات موضوع لما يتبادر فى عامّة الأذهان بصورة إجمالية من كونه مصدر الخلق والكون الّذى

۱- المُدَّه، جمع مادِه، وهو المادح.

۲- التبيان فى تفسير القرآن ۲۸: ۱.

۳- مجمع البيان ۱۹: ۱.

۴- تفسير الرازى ۱۵۸: ۱- ۱۶۱.

ص: ۵

یعبّر عنه فی لسان الحکماء والمتکلمین بواجب الوجود، أو الـذات الجامعة لصـفات الجمال والجلال، إلی غیر ذلک من الکلمات الّتی هی تعبیر تفصیلی لما هو المتبادر عند عامّة الشعوب.

ثمّ إنّ الوثنیین اخترعوا لله سبحانه أنـداداً وأشـباهاً علی درجـات مختلفـة من الکمال والجمال، وتفویض الأُمور إلیهم، وإن کانت هی مجرّد أسـماء لیس لهـا من الألوهیـة شـیء سوی الإسم، یقول سـبحانه: إنْ هِیَ إلَّا أَسْـماءٌ سَـمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ. (۱) فـإذا حاول العرب أن یشـیروا إلی هـذه الآلهـة المزعومـة مع ما لها من درجات ومراتب مختلفـة من القرب والبعـد عن الله سبحـانه یطلقون علیهـا لفـظ الآلهـة، وعلی هـذا فلفـظ الجلالـة علم لمصـداق کامل لمفهوم الإله، ولکن لفظ الإله موضوع لمعنی کلی یشـمله وسائر الآلهـة المزعومـة الّتی لیست علی درجـة واحدة من الکمال والجمال؛ فربما یکون إلهاً ولا یکون خالقاً ورازقاً، بل یکفی فی کونه معزّاً أو ناصراً أو غافراً للذنوب، أو مفوّضاً له شیء من أفعاله سبحانه.

ولیس من البعیـد أنّ لفـظ (إله) مأخوذ من کلمـة (یهوه) و «ادونای» ... یقول مؤلف قاموس الکتاب المقـدّس: فالاسم الثانی یـدل علی علاقة الله مع بنی إسرائیل وهو إله تابوت العهد، وإله الرؤیا، والاعلان، وإنّه الفداء. (۲)

والقرآن الکریم إذا أراد أن یشـیر إلی الفرد المعیّن من الکلّی یسـتعمل لفظ الجلالة «الله»، وإذا أراد أن یشیر إلی المعنی الکلی الشامل لهذا الفرد وغیره، الّذی له درجات ومراتب یستعمل لفظ «إله» کما یقول سبحانه- ناطقاً عن لسان المشرکین-: أَجَعَلَ الآلِهَةَ إلهاً واحِداً إنَّ هذا لَشَیْءٌ عُجابٌ. (۳)

۱- النجم: ۲۳.

۲- قاموس الکتاب المقدس: ۱۰۷.

۳- سورة ص: ۵.

ص: ۶

ولـذلک نری أنّه فی بعض اللغـات العالمیـة یفرّقون بین مفـاد لفـظ الجلالـة، ومفـاد «الإلـه» ویعبّرون عن المعنیین بلفظ واحـد إلّا أنّهم یفرّقون بینهما فی الکتابة، فعندما یشیرون إلی «الله» یکتبونها بالشکل التالی: (God)

، وعند الإشارة إلی المعنی الکلی لهذا الفرد یکتبونها بالنحو التالی: (God)

هذا هو المدّعی، والدلیل علیه بوجوه:

الأوّل: مادة اللفظین واحدة

إنّ مادة اللفظین واحدة، فکیف یفترقان فی المعنی؟ والدلیل علی ذلک قولهم: إنّ «الله» مشتق من لفظ «إلاه».

قال سـیبویه فی تفسـیر لفظ الجلالـة: إنّ أصـله «إلاه» علی وزن فعال، فحذفت الفاء الّتی هی الهمزة، وجعلت الألف واللام عوضاً لازماً عنها، بدلالـة اسـتجازتهم قطع هـذه الهمزة الداخلـة علی لام التعریف فی خصوص النـداء فی نحو قوله: «یا الله اغفرلی»، ولو کانت غیر عوض لم تثبت الهمزة فی الوصل کما لم تثبت فی غیر هذا الاسم. (١)

فـإذا کـانت المـادة واحـدة فیکون لفـظ الجلالـة بـالمعنی الموجود فی مادته علماً للشـخص؛ و من المعلوم أنّ لفظ الجلالـة حاک عن الصـفات الجلالیـة والجمالیـة أو ما أشـبه ذلک، فیجب أن تکون مادته حاکیـة عن هذه المعانی کلها، لا عن معنی المعبود أو غیره من المعانی السبعة فقط.

الثانی: الاحتجاج بعدم وجود إله غیر الله

إنّه سبحانه حینما یستدل علی التوحید وأنّه لا إله إلّا الله فإنّه یستخدم کلمة الإله ویقول:

١- لاحظ: مجمع البیان ١٩: ١.

ص: ۷

قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَیْکُمُ اللَّیْلَ سَرْمَداً إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتِیکُمْ بِضِیاءٍ أَ فَلا تَسْمَعُونَ* قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَیْکُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلی یَوْمِ الْقِیامَةِ مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتِیکُمْ بِلَیْلٍ تَسْکُنُونَ فِیهِ أَ فَلا تُبْصِرُونَ. (۱) تری أنّه سبحانه یعدُّ تدبیر العالم علی نحو یعیش الإنسان فیه عیشاً رغیداً من شؤون الإله، ولذلک یقول: مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتِیکُمْ بِضِیاءٍ. أو یقول: مَنْ إِلهٌ غَیْرُ اللَّهِ یَأْتِیکُمْ بِلَیْلٍ فهذا تصریح بأنّ التصرف فی الکون من شؤون الإله، ثم یردّ علی المشرکین بأنّ التصرف فی الکون وإن کان من شؤون الإله إلّا أنّه لا إله إلّا الله.

فلو وضعنا «الخالق البارئ» وغیرها ممّا یعدّ تفسیراً للمعنی الإجمالی للإله، مکانه: لانسجم معنی الفقرة، بأن یقال: لا خالق ولا بارئ ولامدبّر غیر الله، لانسجمت.

وأما لو جعلنا المعبود مکانه، لاختلّت بلاغة الآیة، کأن نقول: هل معبود إلّا الله یأتیکم بالنهار أو باللیل؟ إذ لیس التصرف فی الکون علی النحو البدیع من شؤون المعبود، وما أکثر المعبودین ولکنهم لاینفعون ولایضرون.

وبعبارة أُخری: إنّ التصرّف فی الکون وتنظیم أسباب الحیاة من شؤون من بیده الکون ومصیر الإنسان، فکأنّه سبحانه یقول: لو اختلّ النظام بأنْ دام النهار أو دام اللیل فأیّ إله (من بیده الکون) یأتی بالضیاء بعد اللیل، أو به بعد النهار، ولیس هو إلّا الله، وأما لو قلنا بأنه بمعنی المعبود یکون المعنی کالتالی: فأی معبود یأتی بالضیاء بعد اللیل أو العکس؟

ومن المعلوم أنّ التصرف فی الکون لیس من شؤون مطلق المعبود، وإنّما هو من شؤون من بیده الکون إیجاداً وتدبیراً؛ فیکون الإله فی الآیتین بمعنی المتصرف فی الکون والمدّبر، وما یرادفه.

الثالث: الاستدلال علی التوحید بلزوم الفساد عند تعدّد الآلهة

۱- القصص: ۷۱- ۷۲.

ص: ۸

استدل سبحانه على التوحيد فى الربوبية بآيات منها:

۱- قوله تعالى: لَوْ كانَ فِيهِمَا آلِهَـةٌ إلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. (۱) فإنّ البرهان على نفى تعدّد الآلهة لا يتم إلّا إذا فُسّـر «الإله» فى الآية بالمتصـرف المـدبّر، أو من بيـده أزمّـة الأُمور، أو ما يقرب من هـذين؛ ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لبداهة تعدد المعبود فى هذا العالم، مع عـدم الفساد فى النظام الكونى، وقد كانت الحجاز يوم نزول هذه الآية مزدحمة بالآلهة ومركزاً لها، وكان العالم منتظماً، غير فاسد.

وعندئـذٍ يجب على من يجعـل «الإـله» بمعنى المعبود أن يقيّـده بلفـظ «بـالحق» أى لو كان فيهما معبودات- بالحق- لفسـدتا، ولما كان المعبود بالحقّ مدبّراً و متصرفاً، لزم من تعدّده فساد النظام، وهذا كلّه تكلّف لا مبرّر له، والدليل على ذلك عدم خطوره عند سماعه.

۲- قوله سـبحانه: مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إلهٍ إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بمَا خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ. (۲) ويتم هذا البرهان أيضاً إذا فسّـرنا الإله بما ذكرنا من أنّه كلّىّ ما يطلق عليه لفظ الجلالـة؛ وإن شـئت قلت: إنّه كناية عن الخالق، أو المدبّر المتصـرف، أو من يقوم بأفعـاله وشؤونه؛ والمنـاسب فى هـذا المقـام هو الخـالق، ويلزم من تعـدّده مـا رتّب عليه فى الآيـة من ذهاب كلّ إله بما خلق، واعتلاء بعضهم على بعض.

ولو جعلناه بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لأنّه لايلزم من تعـدّده أى اختلال فى الكون، وأدلّ دليل على ذلك هو المشاهـدة، فإنّ فى العالم آلهة متعددة، وقد كان فى أطراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة وستون إلهاً، ولم يقع أىّ فساد واختلال فى الكون.

فيلزم على من يفسر (الإله) بالمعبود ارتكاب التكلّف بما ذكرناه فى الآية المتقدمة؛ وما ربّما يتصور من غلبة استعمال الإله فى

۱- الأنبياء: ۲۲.

۲- المؤمنون: ۹۱.

ص: ۹

المعبود بالحق، فلاحاجة إلى تقديره. مدفوع، باستعماله- كثيراً فى غيره- كقوله: اجَعَلَ الْآلِهَةَ إلهاً واحِداً. (۱) ۳- قوله سبحانه: قُلْ لَوْ كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقُولُونَ إذاً لَابْتَغَوْا إلى ذِى الْعَرْشِ سَبيلًا. (۲) فإنّ ابتغاء السبيل إلى ذى العرش من لوازم تعدّد الخالق، أو المدبّر المتصرف، أو من بيده أزمّة أمور الكون، أو غير ذلك ممّا يرسمه فى ذهننا معنى الأُلوهية.

وأمّا تعدد المعبود فلا يلزم ذلك إلّا بالتكلّف الذى أشرنا إليه فيما سبق.

الرابع: الملازمة بين الألوهية وعدم ورود النار

قوله تعالى: إنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أنْتُمْ لَها وارِدُونَ* لَوْ كانَ هؤُلاءِ آلِهَةً ما وَرَدُوها .... (۳) والآية تستدل بورود الأصنام والأوثان فى النار على أنّها ليست آلهة، إذ لو كانوا آلهة ما وردوا النار.

والاستدلال إنّما يتم لو فسّرنا الآلهة بما أشرنا إليه، فإنّ خالق العالم أو مدبّره والمتصرّف فيه أو من فوّض إليه أفعال الله، أجلّ من أن يُحكَم عليه بالنار أو أن يكون حصبَ جهنّم.

وهذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنى المعبود، إذ لا ملازمة بين كونها معبودات وعدم كونها حصب جهنم، وعندئذٍ لا يتمّ البرهان، إلّا إذا قُيد المعبود بقيد أو قيود ترفعه إلى حدّ القداسة المطلقة، وهذا تكلف واضح؛ ولو أمعنت فى الآيات التى ورد فيها لفظ الإله والآلهة لقدرت على استظهار ما اخترناه.

۱- سورة ص: ۵: لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الّذى وصفه محمّد فؤاد عبدالباقى المصرىّ، فقد استعمل فى كثير من الآيات فى مورد المعبود الباطل، لو سلّمنا وضعه للمعبود. ولذلك قلنا فى «مورد المعبود الباطل» لا فى معناه.

۲- الإسراء: ۴۲.

۳- الأنبياء: ۹۸- ۹۹.

ص: ۱۰

الخامس: لزوم اختلال المعنی لو فسر بالمعبود

قوله سبحانه: فَإِلَهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِینَ. (۱) فلو فسّر الإله فی الآیة بالمعبود لزم عدم صحة المعنی، إذ المفروض تعدّد المعبود فی المجتمع البشری، ولأجل دفع هذا ربما یقیّد الإله هنا بلفظ «الحقّ» أی المعبود الحقّ إله واحد؛ ولو فسّرناه بالمعنی الإجمالی الذی له آثار فی الکون من التدبیر والتصرّف، وإیصال النفع، ودفع الضرّ علی نحو الاستقلال، لصحّ حصر الإله- بهذا المعنی- فی واحد، بلا حاجة إلی تقدیر کلمة بیانیة محذوفة، إذ من المعلوم أنّه لا إله فی الحیاة الإنسانیة، والمجتمع البشری یتصف بهذه الصفات التی ذکرناها إلّا الله سبحانه.

ولا نرید أن نقول: إنّ لفظ «الإله» بمعنی الخالق المدبّر المحیی الممیت الغافر علی وجه التفصیل، إذ لایتبادر من لفظ «الإله» إلّا المعنی الإجمالی، بل هذه الصفات عناوین تشیر إلی المعنی الذی وضع له لفظ الإله؛ ومعلوم أنّ کونَ هذه الصفات عناوین مشیرة إلی ذلک المعنی الإجمالی، غیرُ کونها معنی موضوعاً له اللّفظ المذکور، کما أنّ کونه تعالی ذو سلطة علی العالم کله أو سلطة مستقلة غیر معتمدة علی غیره، وصف نشیر إلیه بالمعنی الإجمالی الذی نتلقاه من لفظ «الله»، لا أنّه نفس معناه.

السادس: استعمال لفظ الجلالة مکان الآخر

ربّما یستعمل لفظ الجلالة مکان الإله، ویتجرّد عن معنی العلَمیة ویبقی فیه معنی الوصفیة، فلذلک یصح استعماله مکان الإله، وإلیک بعض موارده:

قال سبحانه: وَ هُوَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الْأَرْضِ یَعْلَمُ سِرَّکُمْ وَ جَهْرَکُمْ وَ یَعْلَمُ ما تَکْسِبُونَ. (۲) فالآیة تشیر إلی أنّ إله

۱- الحج: ۳۴.

۲- الأنعام: ۳.

ص: ۱۱

السـماء هو إله الأرض، ولیس هناک آلههٔ بحسب الأنواع والأقوام، فالضمیر «هو» مبتدأ ولفظ الجلالهٔ خبر، والمعنی هو المتفرد بالإلهیّهٔ فی السـماوات، فوزانها وزان قوله سـبحانه: وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الأرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَکِیمُ الْعَلِیمُ. (۱) فإنّ اللفظین فی الآیتین بمعنی واحـد، بمعنی أنّ لفظ الجلالـهٔ فی الآیـهٔ الأُولی خرج عن العلَمیهٔ وعاد إلی الکلّیهٔ والوصـفیهٔ، ولذلک صحّ جعله مکان الإله فی الآیهٔ الأُولی، وجیء بنفس لفظ الإله فی الآیهٔ الثانیهٔ.

السابع: معنی «الإله» فی تثلیث النصاری

حکی القرآن الکریم عقیـدهٔ النصـاری فی الله سـبحانه، وهی مـا تُعرف بعقیـدهٔ التثلیث، وتتلّخص فی وجود ثلاثـهٔ أقـانیم، هی: الأـب، والابن، والروح القدس، أی أنّ هناک إلهاً أباً، وإلهاً ابناً، وإلهاً باسم: الروح القدس.

وهذا القول لا یخلو من أمرین: إمّا أن یکون کل واحد من هذه الأقانیم الثلاثهٔ جزءاً تشـکّلُ وجوده سبحانه، وعندئذ تُصبح له شخصیهٔ واحدهٔ ذات أجزاء، أو أن یکون کُلّ واحد منها ذا شخصیهٔ مستقلهٔ؛ وعلی کل تقدیر فالجمیع عندهم إله، یقول سبحانه: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِـیحُ ابْنُ مَرْیَمَ وَ قالَ الْمَسِـیحُ یا بَنِی إِسْرائِیلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ إِنّهُ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّهَ وَ مَأواهُ النَّارُ وَ ما لِلظَّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ (۲) ثم قال سـبحانه: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ وَ إِنْ لَمْ یَنْتَهُوا عَمَّا یَقُولُـونَ لَیَمَسَّنَّ الَّذِیـنَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَـذابٌ أَلِیمٌ. (۳) ففی الآیـهٔ الأُولی یحکی عنهم قولهم أنّ الله هو المسـیح بن مریم، فالمسـیح عندهم هو الله المتجسد.

۱- الزخرف: ۸۴.

۲- المائدهٔ: ۷۲.

۳- المائدهٔ: ۷۳.

ص: ۱۲

وردّ علیهم فی نفس الآیـهٔ بأنّه کیف یصـحّ ذلک مع أنّ المسیح لایأمر الناس بعبادته، بل بعبادهٔ غیره، وذلک بقوله: اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ؟

وفی الآیهٔ الثانیهٔ یحکی سبحانه عنهم اعتقادهم بالآلههٔ الثلاثهٔ، فکل من الأب والأبن والروح القدس عندهم إله، ویردّ علیهم بأنّه لا إله إلّا إله واحد.

أمّا کیفیهٔ الاسـتدلال علی أنّ الإله فی هذه الآیات وما یلیها لیس بمعنی المعبود أو غیره من المعانی السبعهٔ، بل أرید به ما یُراد من لفظ الجلالـهٔ بتجریـده عن العلَمیـهٔ، فواضـحهٔ لدی التدبّر، بشـرط أن نقف علی مغزی الاختلاف بین الموحّد وأهل التثلیث، إذ لیس مصـب الاختلاف بینهم، وحدهٔ المعبود أو تعدّده، وإنّما هو لازم نزاع آخر یرجع إلی وحدهٔ ذات الواجب أو تعدّدها، فإذا قال سبحانه: إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ (۱)، فلا یرید أنّه معبود واحد لیس له ولد، و إنّما یُرید بساطهٔ ذات الله و وحدتها.

وإذا قالت النصاری إنّ الله ثالث ثلاثهٔ، فمرادهم أنّه ثالث الآلههٔ وأنّ الواجب جلّ اسمه أو ما یشار إلیه بلفظ الجلالهٔ، آلههٔ ثلاثهٔ، لا إله واحد، فإذا ردّ علیهم سبحانه بقوله: وَما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ یُرید وحدهٔ الذات وبساطتها.

فالإله فی کلام کل من الطرفین یشیر إلی تلک الذات المقدسهٔ، فیکون مرادفاً للفظ الجلالهٔ، لکن بشرط تجریدها عن العلَمیهٔ.

ولو فُسِّر لفظ (الإله) فی هذه الموارد بوحدهٔ المعبود أو کثرته، لزم غضّ النظر عما هو موضع النزاع لبّاً عبر قرون.

ومنه یظهر مفاد الإله فی الآیهٔ التالیهٔ، إذ لا محیص من تفسیره بالمعنی المختار الّذی یعبر عنه بواجب الوجود، الخالق، البارئ، إلی غیر ذلک من الصفات.

قال سبحانه: وَ إِذْ قالَ اللَّهُ یا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ امِّیَ إِلهَیْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحانَکَ ما یَکُونُ لِی أَنْ

۱- النساء: ۱۷۱.

ص: ۱۳

أَقُولَ ما لَيْسَ لِی بِحَقٍّ إنْ کُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ إنَّکَ أنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ. (۱) وذلک أنّ علماء النصاری یتبنّون التثلیث، وینسبونه إلی عیسی بن مریم، وأنّه دعا إلی إلهین آخرین من دون الله، وهما نفسه وأمُّه.

ومن المعلوم أنّ النفی والإثبات یردان علی موضوع واحد وهو ادّعاء النصاری أنّ ثمهٔ إلهین وراء الله سبحانه، هما: المسیح وأمّه، وردّ سبحانه علی تلک المزعمهٔ بأنّ الإله واحد لا غیر.

فعندئذٍ لا یمکن تفسیر الإله بمعنی المعبود، إذ الکلام یتعلق بمقام الذات، وأنّه کثیر أو واحد، لا بموضع المعبودیهٔ.

ونظیرها الآیهٔ التالیهٔ، قال سبحانه: یا أهْلَ الْکِتابِ لا تَغْلُوا فِی دِینِکُمْ وَلاتَقُولُوا عَلَی اللَّهِ إلَّا الْحَقَّ إنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُهُ ألْقاها إلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَهٌٔ انْتَهُوا خَیْراً لَکُمْ إنَّمَا اللَّهُ إلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أنْ یَکُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الأرْضِ وَ کَفی بِاللَّهِ وَکِیلًا. (۲) وحصیلهٔ الکلام هو أنّ الاختلاف والنزاع بین أهل التوحید وأهل الکثرهٔ راجع إلی وحدهٔ ما یشار إلیه بلفظ الجلالهٔ أو تعدّده؛ وأنّه هل هو هویهٔ بسیطهٔ واحدهٔ، أو هی مرکبهٔ، أو متعددهٔ یعبّر عنها بالإله الأب، والإله الابن، والإله الروح القدس.

فحقیقهٔ النزاع عبارهٔ عن دراسهٔ مسألهٔ غامضهٔ، وهی أنّ جوهر الذات شیء واحد أو هی أشیاء؟ فمن السذاجهٔ أن نعبّر عن واقع النزاع بوحدهٔ المعبود وتعدّده، فإذا قیل: الإله الواحد، أو ثالث الآلههٔ، فلا یُراد عندئذٍ إلّا ما یُشار إلیه بلفظ الجلالهٔ الّذی تشیر إلی الذات المستجمعهٔ لصفات الجمال والجلال، ولکن بقید تجریده عن العلَمیهٔ.

۱- المائدهٔ: ۱۱۶.

۲- النساء: ۱۷۱.

ص: ۱۴

الثامن: وقوع قوله: (لا إله إلّا هو) تعليلًا لحصر الشؤون

قد وقع قوله: «لا ـ إله إلّا هو» فى الآيات التالية تعليلًا لحصر الرازقية، وربوبية المشرق والمغرب، ومالكية السماوات والأرض فى الله سبحانه، ولا يصح كونه علّة للحصر المذكور إلّا إذا أريد به المعنى الإجمالى الملازم للخالقية والربوبية والمالكية، فعندئذٍ يصلح أن يقع تعليلًا، لما تقدمه من حصر الأُمور المذكورة فى الله.

۱. هَلْ مِنْ خـالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لا إلهَ إلَّا هُوَ. (۱) فصدر الآية ينفى أى خالق غير الله يرزق الناس، وذيلها أعنى قوله: لا إلهَ إلَّا هُوَ بمنزلة التعليل له، ولا يصح تعليلًا إلّا إذا أريد به ذلك المعنى السامى الملازم للشؤون، فكأنّه يقول «إذا لم يكن إله- بهذا المعنى- فلا خالق يرزق الناس إلّا الله.

۲. رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَا إلهَ إلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا. (۲) إنّ صدر الآية يصفه سبحانه بكونه رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، أى رب عالم الشهادة، ثم يأتى بقوله: لا إلهَ إلَّا هُوَ تعليلًا لما تقدم، ولا يصح ذلك إلّا بتفسير الإله بالمعنى السامى الّذى يدل عليه لفظ الجلالة، لكن مجرداً عن العَلَمية، فيكون المعنى: إذا لم يكن خالق مدبر و ...، إلّا الله، فهو رب السماوات والأرض و ...

ثم عطف عليه قول: فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا لأنّ اتخاذ الوكيل بمعنى إيكال الأُمور إليه من شؤونه سبحانه.

۳. الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ لَا إلهَ إلَّا هُوَ يُحْيِى وَ يُمِيتُ. (۳) وكيفية الاستظهار هو نفس ما تقدم فى الآيتين المتقدمتين، فلا يصلح قوله: لَا إلهَ إلَّا هُوَ تعليلًا لما سبق إلّا إذا أريد بالإله المعنى الإجمالى السامى الملازم للخالقية والرازقية والربوبية وغيرها، فإذا كانت هذه الشؤون منحصرة فى الله سبحانه، فله ملك السماوات والأرض.

۱- فاطر: ۳.

۲- المزمل: ۹.

۳- الاعراف: ۱۵۸.

ص: ١٥

التاسع: مفهوم الإله عند الوثنيين

يظهر من بعض الآيات أنّ الإله عند المشركين عبارة عمن ينصر العَبدَة فى الشدائد والملمّات، ويورث لهم عزّاً فى الحياة.

قال سبحانه حاكياً عند عقيدتهم: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ. (١) وقال عزّ من قائل: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا. (٢) وكانوا يسوّون بين الله والآلهة، يقول سبحانه حاكياً عن قولهم يوم القيامة: تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ* إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ. (٣) فإذا كانت الآلهة المزعومة عند المشركين هو الناصر فى الشدائد وواهب العزة، وفى مستواه سبحانه، فلا يراد بها عند الاطلاق إلّا ما يراد من لفظ الجلالة مجردة عن العلَمية.

ولذلك يردّ عليهم سبحانه فى غير واحد من الآيات بأنّ الآلهة لايملكون من شؤونه سبحانه شيئاً.

ويقول سبحانه وتعالى: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ. (۴) والآية تدل على أنّ من شؤون الإله هو الخلق، والاصنام فاقدة له.

ويقول سبحانه وتعالى: أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنا لايَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَ لا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ. (۵) والآية تدل على أنّ من شؤون الإله هو القدرة والدفاع عن نفسه وعمن يعبده، وآلهتهم تفقد هذه اللوازم والشؤون.

١- يس: ٧۴.

٢- مريم: ٨١.

٣- الشعراء: ٩٧- ٩٨.

۴- الفرقان: ٣.

۵- الأنبياء: ۴٢.

ص: ۱۶

فالآيتان تدلان على أنّه كلما أطلق الإله لا يتبادر منه إلّا من يملك هذه الشؤون- لا مجرد كونه معبوداً- ولذلك رد الوحي الإلهي وصفهم أو أصنامهم بالالوهية، بعدم وجود هذه الشؤون فيها.

انتقال هُبَل إلى مكة

ويوضح مكانة الأوثان عندهم ما نقله ابن هشام في سيرته يقول: أنّ عمرو بن لُحَيّ خرج من مكة إلى الشام في بعض أُموره، فلما قدم مآبَ في أرض البَلْقاء، رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام الّتي أراكم تَعبُدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فَنَستمطرها فتُمْطِرَنا، ونَسْتَنْصرها فتَنْصرنا؛ فقال لهم: أفلا تُعْطُونني منها صَنماً، فأسيرَ به إلى أرض العرب، فيعبدوه؟ فأعْطَوْه صَنماً يقال له هُبَل، فقدم به مكَّة، فَنَصَبه، وأمَر الناس بعبادته وتعظيمه. (۱) فإذا كان الإمطار عند الجفاف، والإنصار في الحروب والشدائد من شؤون الإله المزعوم، فيكون المتبادر منه هو نفس ما يتبادر من لفظ الجلالة، مجرداً عن العلَمية.

العاشر: الإله في كلام الإمام على ۷

وممّا يؤيد ما ذكرناه من عدم الفرق بين الإله، ولفظ الجلالة إلّا بالكلية والجزئية، كلام الإمام أميرالمؤمنين (ع) في نقد كون كلامه سبحانه قديماً، بأنه لو كان كذلك، لكان إلهاً ثانياً؛ وإليك نصّه:

يَقُول لمنْ أرَادَ كونه: كُنْ فَيَكُونُ، لا بصورت يُقرع، ولا بنداء يُسمع، وإنّما كلامُه سبحانه فِعل منه أنشَأه وَمَثَّلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذلِكَ كَائِناً، وَلَوْ كَانَ قَدِيماً لَكَانَ إلهاً ثَانِياً. (۲) أي لو كان قديماً، لكان واجب الوجود، أو ما يفيد ذلك، ولامعنى لتفسير الإله بالمعبود، أي لكان إلهاً معبوداً ثانياً.

۱- السيرة النبوية: ۷۷.

۲- نهج البلاغة الخطبة ۱۸۶.

ص: ۱۷

وفی بعض کلماته أیضاً، إشارهٔ إلی ما ذکرنا، حیث قال:

أَلْجِئْ نَفْسَکَ فِی أمُورِکَ کُلِّهَا إلَی إلهِکَ. (۱) وقال أیضاً: وَابْدَأْ قَبْلَ نَظَرِکَ فِی ذلِکَ بِالإِسْتِعَانَهِٔ بِإِلهِکَ. (۲)

حصیلهٔ البحث:

۱. لیس للإله إلّا معنی واحد، وهو نفس ما یفهم من لفظ الجلالهٔ، لکن مجرداً عن العلَمیهٔ.

۲. إنّ تفسیر الإله بالمعانی السبعهٔ أو الأکثر تفسیر باللوازم والآثار للإله، لنفس معناه.

۳. لفظ الإله لیس بمعنی الخالق المدبّر المحیی الممیت الغافر، إذ لایتبادر من لفظ الإله إلّا المعنی البسیط، بل هذه الصفات عناوین تشیر إلی المعنی الموضوع له لفظ الإله، ومعلوم أنّ کون هذه الصفات عناوین مشیرهٔ إلی ذلک المعنی البسیط، غیر کونها معنی موضوعاً للّفظ المذکور؛ فتدبر.

تصحیح خطأ فی الاصطلاح

إنّ لتوحیده سبحانه مراتب:

منها: التوحید فی الخالقیهٔ، بمعنی أنّه لا خالق إلّا هو، یقول سبحانه: هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللَّهِ. (۳) ومنها: التوحید فی الربوبیهٔ، بمعنی أنّه سبحانه مدبّراً للکون بعد خلقه له.

إنّ الوثنیین فی جزیرهٔ العرب لم یکونوا یعانون من أی انحراف فی مسألهٔ التوحید فی الخالقیهٔ، وکانوا یعتقدون بأنّه لیس فی الکون سوی خالق واحد، بید أنّ بعضهم أو أکثرهم کانوا یعانون فی توحید

۱- نهج البلاغهٔ، قسم الرسائل، رقم ۳۱.

۲- المصدر نفسه.

۳- فاطر: ۳.

ص: ۱۸

الربوبیـة، حیث یعتقدون بأنّ الله سـبحانه فوّض تدبیر بعض أمور الکون إلی الملائکة، والجنّ، والکواکب، والأرواح المقدّسة، إلی غیر ذلک، فجاء القرآن یرکّز علی التوحیـد فی الربوبیة، مضافاً إلی التوحید فی الخالقیة، قال سبحانه: إِنَّ رَبَّکُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّام ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یُدَبِّرُ الأَمْرَ ما مِنْ شَفِیع إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ أَ فَلا تَذَکَّرُونَ. (۱) وقال عزوجل: اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ کُلٌّ یَجْرِی لأَجَلٍ مُسَمًّی یُدَبِّرُ الأَمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ. (۲) فقوله: یُدَبِّرُ الأَمْرَ إشارة إلی التوحید فی الربوبیة، وتدبیر الکون بعد ایجاده، وأنّه سبحانه یقوم به فقط.

حتّی أنّه سبحانه استدلّ علی التوحید فی الربوبیة، بأنّ تعدّد الآلهة یوجب الفساد، وقال: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ (۳)، و مثلها قوله سبحانه: مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ. (۴) وبذلک أثبت أنّ المدبّر واحد مضافاً إلی وحدة الخالق، هذا من جانب ومن جانب آخر کلّما أُطلق (الرب) یراد به: مَنْ فوّض إلیه أمر الشیء من حیث الإصلاح والتدبیر والتربیة، فیقال: رَبّ الضیعة، لمن علیه إصلاحها ورعایتها؛ ویقال: ربّ الدار، لمن علیه حفظها وتصلیح خرابها؛ وقد أطلق یوسف (ع) کلمة الرب علی عزیز مصر، حیث قال: إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ (۵)، کما أنّه سبحانه وصف الیهود والنصاری بأنهم: اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (۶)، وقال عبدالمطّلب لإبرهة «أنا ربّ الإبل وللبیت ربّ».

۱- یونس: ۳.

۲- الرعد: ۲.

۳- الأنبیاء: ۲۲.

۴- المؤمنون: ۹۱.

۵- یوسف: ۲۳.

۶- التوبة: ۳۱.

ص: ۱۹

وهذه الفقرات ترشدنا إلى معنى الرب وأنّه دون الخالق.

إذا علمت ذلک فلنقف على الخطأ فى الاصطلاح الّذى وقع فيه ابن عبدالوهاب ومن والاه، حيث فسّر التوحيد فى الربوبية بالخالقية، والتوحيد فى الإلوهية بمعنى العبادة، فقال فى كتاب (تسع رسائل): إذا قيل لک: إين الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية؟ فقل: توحيد الربوبية فعل الرب، مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة، وإنزال المطر وإنبات النبات وتدبير الأُمور.

وتوحيد الإلهية فعلک أيها العبد مثل الدعاء والخوف والرجاء والاستغاثة، وغير ذلک من أنواع العبادة. (۱) ترى أنّه فسّر الربوبية بالخالقية، ولكنّه عطف عليها ما هو داخل فى الربوبية؛ كما أنّه فسّر الإلهية بالعبادة، وقد علمت أنّ الإله وما يشتق منه يراد منه معنى سامٍ له مصاديق مختلفة يجمعها كلّها (إله).

فعلى ما ذكرنا فى وضع الاصطلاح التعبير بالخالقية مكان الربوبية، والتوحيد بالعبادة مكان الإلهية.

تمّت الرسالة ظهيرة يوم الخامس والعشرين،

من شهر رمضان المبارک من شهور عام ۱۴۳۱ ه

والحمد لله الّذى بنعمته تتم الصالحات

۱- تسع رسائل، الرسالة الخامسة: ۴۱. طبعة القاهرة.

ص: ۲۰

الحج و أبعاده التربوية والإجتماعية

السيد علی قاضی عسکر

(وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ). (۱) الحج هو زیارة بیت الله الحرام (۲)، الذی جعله الله مثابـة للناس وأمناً وقبلـةً یتوجّه نحوها جمیع المسـلمین فی عباداتهم (۳)، والطریق المؤدّی إلی غفران الرحمن والـدخول إلی جنّة الرضوان. (۴) ولقد کان الحج فریضة مفروضة فی أولی الشـرائع الإلهیة، وأدّاه الملائکة وآدم وحوّاء وأنبیاء الله جمیعاً علی أکمل وجه (۵)، وأدخل إبراهیم (ع) إمام الموحـدین تعدیلات علیه وجدّده (۶)، وامِرَ إسـماعیل بالتمهید لإقامة تلک الشعیرة المقدّسة (۷)، وقـد أدّی الرسول الأکرم (ص) شـعائر هـذه الفریضـة مرّات عدیدة رغم کلّ الصـعوبات التی واجهته. (۸) وتعتبر عبادة الحـج من أهم العبادات الإسلامیة، وتذکر بعض النصوص أنها تأتی بالدرجة الثانیة بعد الصلاة فی الأهمیة

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشیعة ۶: ۸، سورة الحج: ۲۷.

۳- وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثابَةً لِلنَّاس وَ أَمْناً، البقرة: ۱۲۵. فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضاها، البقرة: ۱۴۴.

۴- راجع فروع الکافی ۲۱۹: ۱.

۵- من لا یحضره الفقیه ۱۵۹: ۱، علل الشرائع: ۳۹۹- ۴۰۶.

۶- وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ، البقرة: ۱۲۷.

۷- وَ عَهِدْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ أَنْ طَهِّرا بَیْتِیَ لِلطَّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ، البقرة: ۱۲۵.

۸- فی صـحیح البخـاری: «حـجّ النبی قبل النبوة وبعـدها، ولم یعرف عـددها ولم یحـجّ بعـد الهجرة إلا حجّـة الوداع». وفی الکافی عن الإمام الصادق: «حج رسول الله عشرین حجّة مستقرة».

ص: ۲۱

والأفضلية، وأنه أحد الجهادين، فقد روى الكلينى بطريق معتبر عن عبد اللّه بن يحيى الكاهلى قال: «سمعت أباعبداللّه (ع) يقول ويذكر الحج فقال: قال رسول اللّه (ص): «هو أحد الجهادين، هو جهاد الضعفاء ونحن الضعفاء، أما إنه ليس شىء أفضل من الحج إلّا الصلاة، وفى الحج ههنا صلاة وليس فى الصلاة قبلكم حج». (۱) كما أنَّ الحج عماد الدين وقوام وجوده، فقد ورد فى الحديث: «لايزال الدين قائماً ما قامت الكعبة». (۲) ولا يجوز تعطيل الكعبة والحج، ويجب على إمام المسلمين إلزام المسلمين أن يقوموا بأداء هذا الواجب والانفاق عليه إذا لم يتحقق ذلك بشكل اعتيادى. (۳) نعم، ذلكم هو الحج الذى يكافح ويسعى المسلم فى سبيل أداء مناسكه، ويحمّل نفسه مشقة وتعباً، ويعانى مرارة الغربة والهجران، ويمسك عن جميع ميوله ولذّاته، ويمتنع عن كثير من عاداته وطبائعه، باذلًا القدر الأكبر من مصاريفه لذلك، إنّه الحجّ الذى يُزيح عن كاهل المؤمن الكثير من المعاصى الكبيرة بأدائه هذه الفريضة، يمحو عن قلبه كلّ صَدإ سبّبته سيئاته، فيكون كمن ولدته أمّه (۴)، فالحجّ تفسيرٌ (۵) لآية: (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّى لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ) و (قِياماً لِلنَّاسِ) (۶)، ورمز قوتهم وعزتهم. (۷) وهذه العبادة بهذه الأوصاف، لايمكن أن تكون مجرّد شعيرة ظاهرية بحتة، فلا شك أنّها تمتلك روحاً و فلسفة عميقة، ولها أسرارٌ وحكمٌ و أهداف وفوائد، ألقت بظلالها على حياة الإنسان فى البعدين المادّى والمعنوىّ، وبالنفوذ ببصيرة إلى أعماق تلك الأعمال الظاهرية، وبالوصول إلى باطن تلك الأعمال يمكننا أن نفهم فلسفة تشريعها

۱- وسائل الشيعة ۷۷: ۸ ح ۲.

۲- وسائل الشيعة ۱۴: ۸ ح ۵.

۳- راجع جواهر الكلام ۲۱۴: ۱۷.

۴- ثواب الأعمال: ۲۷، وسائل الشيعة ۸۳: ۸، الحديث ۱۵.

۵- تفسير القمى: ۴۴۸، معافى الأخبار: ۲۲۲، بحار الأنوار ۶: ۹۹.

۶- سورة المائدة: ۹۷.

۷- «قال الصادق: لايزال الدين قائماً ما قامت الكعبة»، الكافى ۲۷۱: ۴، الحديث ۲۴.

ص: ۲۲

وأبعادها المختلفة، ونشهد منافعها المذكورة فى قوله تعالى: (وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالًا وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ* لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ یَذْکُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِی أَیَّامٍ مَعْلُوماتٍ). (۱) فالحديث عن الحج وما يتعلّق به من هذا المنطلق، أصبح ضرورة يلحّ الواقع عليها، و يأتى هذا المقال الموجز تبياناً لما يتعلق بتلك الأبعاد المكنونة للحج، و الأهداف المنشودة له، والمنافع المشهودة منه، مستندين على كتاب الله العزيز، والسنة النبوية الشريفة، وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)؛ لفهم تلك الحقائق واستخراجها من مصادرها الأصيلة، ومقتبسين من أفكار الإمام الخمينى لتوضيح بعض معالمها ومفاهيمها، عسى الله أن ينفع بها ضيوف الرحمن الوافدين من جميع بلاد الإسلام، وتنال رضى ربِّ الأنام.

هذا، وسنركِّز فى البحث على البعدين التربوى والإجتماعى، لأهمِّيتهما فى واقعنا المعاصر:

القسم الأول: الجوانب التربوية فى الحج

إنَّ العقل وهو رسول الإنسان فى باطنه، وإن كان غير عاجز عن البحث فى فلسفة الحج، وأسراره العميقة وأهدافه فى مختلف أبعاده، ومنها التربوية، ولكن نظراً لكون المعطيات والنتائج الحاصلة من ذلك هى عقلية بحتة، لا تخلو أن تكون تلك المعطيات ملوّثة بالإشكالات والهفوات و «دين الله لا يصاب بالعقول» (۲)، ولذا فإننا اتّبعنا خطّ سير أكثر أماناً للحصول على فلسفة الحج وأسراره، وسنقوم فى الغالب ببحث وتقصّى أحكام وأسرار الحج، بالاعتماد على المصادر النقلية من الكتاب والسنة، فإنّهما لم يتركانا سدىً فى هذا المجال، حيث وضّحا لنا قسماً كبيراً من أسرار هذه العبادة وآثارها، وأهدافها السامية فى الحياة الإنسانية، وسنسعى إلى توضيح جزء من بحر لطائف وأسرار وأهداف ونتائج الحج الواسع، مستفيدين من

۱- سورة الحج: ۲۷- ۲۸.

۲- بحار الأنوار ۳۰۳: ۳، الحديث ۴۱.

ص: ۲۳

النّصوص التی بحوزتنا والمستخرجة من آیات الکتاب، ومتون الأحادیث ولنتعرّف علی جانب من روح وعقل هذه العبادة الجماعیة فی جوانبها التربویة؛ ونبدأ بالجانب السلوک الروحانی والعرفانی، لأهمیته فی تربیة الإنسان، ثمَّ نتطرق إلی الجانب الأخلاقی:

أ- السلوک الرّوحانی والعرفانی

حین نطالع سیرة إبراهیم (ع) وحرکته، کما بیّنها لنا القرآن الکریم، ونتابع کیفیّة جلبه لولده وزوجه إلی صحراء مکة، ومن ثم قضیّة ذبح إسماعیل (ع) ووصول الذبح السماوی، وبناء الکعبة المشرفة، وما تبعها من أعمال الحجّ، فإننا نحصل علی دورة کاملة للمسیرة العبادیة والسلوک الرّوحانی والمعنوی للإنسان، خروجاً من مختنق الذات وعبادتها، ووصولًا إلی التقرب إلی الله، ونبذ متعلّقات النّفس المادیّة، والالتحاق بمقام الربّ، والرکون إلی دار الکبریاء، ومع أنه یبدو للوهلة الأولی أنّ الأحداث التی واجهت إبراهیم (ع)، وکذلک أعمال مناسک الحجّ تتألف ظاهریاً من أحداث منفصلة عن بعضها البعض، إلّا أنّ مطالعة دقیقة فی هذا المجال، تبیّن لنا حقیقة أن هذه المناسک إنما هی سلسلةٌ متصلة تلاحق هدفاً واحداً، یعبّر عنها العرفاء بمراحل السیر والسلوک الرّوحانیّین، ومراتب الطلب والحضور ومراسیم الحبّ والعشق والإخلاص، وأخیراً خروج المرء من جلده والالتحاق ببحر وجود الخالق اللامحدود، کلّ ذلک یکون فی باطن تلک المناسک، ویحصل الإنسان بذلک علی نقاط ألطف کلّما دقّقَ فی تلک الأمور. (۱) ویشترط فی مسیرة الإنسان نحو الرّب الخروج من دائرة العالم المادّی، وتبنّی طریقة السالکین إلی الله، قال الإمام الصادق (ع): «إذا أردت الحجّ فجرّد قلبک لله تعالی من کلّ شاغل، ثم اغتسل بماء التوبة الخالصة من الذنوب، ودَع الدنیا والراحة والخلق». (۲)

۱- تفسیر المیزان ۳۰۱: ۱.

۲- مصباح الشریعة، الباب ۲۱۱.

ص: ۲۴

و كما قاله الإمام زين العابـدين (ع) مخاطباً الشـبلى: «فحين نزلت الميقات أنويت أنك خلعتَ ثوب المعصـية ولبست ثوب الطاعة؟ ... فحين تجردت عن مخيـط ثيابـك أنـويت أنـك تجرّدت من الريـاء والنفـاق والـدخول فى الشـبهات؟ ... فحين اغتسـلت أنـويت أنك اغتسـلت من الخطايا والـذنوب؟ ... فحين تنظّفت وأحرمت وعقـدت الحجّ أنويت أنّك تنظّفت بنور التوبة الخالصة لله تعالى؟ ... فحين أحرمت أنويت أنّك حرّمت على نفسك كلّ محرّم حرّمه الله عزّوجل؟ ... فحين عقـدت الحـجّ أنويت أنّك قـد حللت كلّ عقـد لغير الله؟ ..» وهكـذا يسير الإمـام (ع) مع الشـبلى فى بيـان معـانى وفلسـفة مناسك الحـج حتى يختم كلامه (ع) قائلًا له: «.. ارجع فإّنك لم تحجّ». (۱) وحينما يسأل الإمام زين العابدين (ع) عن تلك الحالة التى تعتريه، عند وقوفه فى الميقات وكأنه لايستطيع أن يقول: لبّيك، فيجيب (ع): «أخشـى أن يقول لى ربّى: لا لبّيك ولا سعديكَ»، فيقول سفيان بن عيينة، وهو الرّاوى لهذا الحديث: «فلمّا لبّى غُشِيَ عليه وسقط من راحلته فلم يزل يعتريه ذلك حتى قضى حجّه». (۲) وتستمر روح العبودية هذه والسلوك الروحانى والتقرّب إلى الله تعالى، وترك الـدنيا والانسـلاخ عن عالم المادة، والالتحاق بالملكوت والاسـتغراق فى الله، حتى انتهاء مراحل وأعمال الحجّ ومناسـكه، وهذا السـلوك الرّوحانى هو الذى يمثل جوهرة العبودية فى كل العبادات، لكن تتجلى فى الحج أكثر من غيره من العبادات، ولذا فإنَّ الحج بهذا البعد المعنوى الواسع والجاذبية الرّوحانيّة العظيمة، هو بمثابة دورة كاملة من البناء الذاتى لشخصية الإنسان المسلم، وتهذيب نفسه من كل صنوف الدّنس، والتزيّن بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية.

۱- مستدرك الوسائل ۲: كتاب الحجّ، الباب ۱۷، الحديث ۵.

۲- المحجّة البيضاء ۲۰۱: ۲.

ص: ۲۵

ب- البعد الأخلاقى للحج

مناسـك الحـج ومراسـمه مـا هى إلّا دورة تدريبيـة تربويـة للنفس والروح والبـدن على السـواء، لصـنع الإنسـان الحرّ فى فكره وإرادته، غيرمنقـادٍ لأعـداء اللَّه، شـياطين الإنـس والجنّ كبيرهم وصـغيرهم، فالأفعال العباديـة والتروك والالتزامات، كلّ هـذه التعابير الجسـدية والنفسية وسيلة من وسائل انتظام الخُلق وسموه ككيان روحى فكرى أخلاقى عبادى متميز.

إنَّ فى الحج يتعوَّد المسـلم الألفة، والتعارف عن طريق السفر والاختلاط، فتنمو لديه الروح الاجتماعية، وتتهذب ملكاته الأخلاقية، عن طريق هذه الممارسة التربوية، والتفاعل البشـرى الرائع، الذى يشـهده فى الحج، بأرقى درجات الالتزام، والاستقامة السلوكية، من خلال المناسـك والمراسم الشـرعية؛ كثيراً مـا يتغير الإنسـان إلى الأفضـل، فيتعود الحاج على الصبر، واحتمال المشاق والصـعاب، إضافـة إلى تعـوده من خلاـل المعاشـرة على حسن الخلـق، والصـدق، والحـوار مـع الحجـاج الآـخرين، ويتعـود اللطف، والتواضع، واللين، وحسـن المحادثـة، والتعاطف، والكرم، والامتناع عن الكـذب، والخصومـة، والغيبـة، والنميمـة، والتكبر، والعظمـة، والجدال، وغيرها، حيث قال تعالى: الْحَجُّ أشْـهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِى الْحَجِّ .... (۱) وهذه النواهى فى الحج تساهم فى بناء شخصـية المسلم، وتعمل على إعادة تنظيمها، وتصحيح مسيرتها فى الحياة، وتزرع فى النفس مكارم الأخلاق وتقودها إلى استقامة السلوك، وحسن المعاشرة.

ويتطلب الحـج من المكلفين به شـدّ الرحـال، وتغير الحـال، وصـحبة الرجـال، وربمـا الأهـل والعيال، وفى كل ذلك دروس فى حسـن الأفعال، فأهل الحكمـة يقولون: إنّ الأخلاق، هى الحكمـة العمليـة، التى تتجسـد بالفعل غير الاعتيادى الـذى يصـدر من الإنسان بغاية، ومن أجل هدف.

۱- البقرة: ۱۹۷

ص: ۲۶

وإن كان الإنسان مستتراً قبل الحج فى بيته لايعلم من خلقه شىء، فقد برز فى الحج إلى الساحة العملية، فلا يمكنه أن يخفى على الناس خليقته، وهو فى سبيله إلى الله تعالى، عليه أن يلجأ إلى فعل لا يخترق به قصده الحسن فى الله مقصد حجه ومنتهى غايته، إذ السفر ميزان الأخلاق؛ لما يظهر معه من طبائع الأفراد، التى لا يستطيع الإنسان بسهولة تجاوزها؛ لأنها توجه أفعاله بشكل عفوى، ذلك مقابل العمل الخلقى، باعتباره غير اعتيادى؛ لأنه يحتاج إلى علة يستند إليها، فالعمل الاعتيادى تحركه الغريزة، وتحركه الطبيعة، وتحركه العادة، أما العمل الخلقى فتحركه الغاية المستندة إلى الحكمة، والتى بدورها تستند إلى مرتكز عقلى.

البُعد المعنوى للحج عند الإمام الخمينى

لقد أكّد الامام الخمينى قائد الثورة الإسلامية فى إيران مراراً، أنّ سفر الحج هو سفر إلهى، وليس سفراً عادياً مادياً مجرّداً، وأنّ المراتب المعنوية للحج هى رأس مال الحياة الخالدة، وهى التى تقرّب الانسان من أفق التوحيد والتنزيه، وأنّه لن يحصل عليها الحاج ما لم يطبق أحكام وقوانين الحج العبادية بشكل صحيح وحسن، والبُعد المعنوى للحج هو الدافع والوازع للمسلم، حيث يدفعه نحو الأبعاد الأخرى بحيث يراعى فيها الأخلاق والآداب الاجتماعية فى علاقاته مع ضيوف الرحمن فى موسم الحج، ومع عامة الناس بعد الموسم، و يقول الإمام الخمينى فى ذلك: «إعلموا جميعاً! أنّ البعد السياسى والاجتماعى للحج لايتحقق إلّا بعد أن يتحقق البُعد المعنوى». (۱) ولهذا نجد الإمام اهتم بهذا الجانب؛ لأنه الوسيلة الناجعة لارتقاء المسلم الأبعاد الأخرى، فقد جاء عنه رضوان الله عليه: «فى المواقيت الإلهية والمقامات المقدسة، فى جوار بيت اللّه الملىء بالبركات، راعوا آداب الحضور فى الساحة المقدسة للعلىّ العظيم،

۱- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۴: ۴.

ص: ۲۷

وحرّروا قلوبكم أيها الحجاج الأعزاء من جميع الارتباطات المتعلقة بغير اللّه ...». (۱) وقد وجّه الإمام الخمينى خطابات عديدة فى هذا المجال، ليبين أنّ على الحاج أن يطهّر نفسه، ويخلى قلبه من كلّ شىء إلّا حب اللّه، والطاعة، والخضوع له، وأنه يجب عليه أن يربط روحه بمعبوده الواحد الأحد؛ فقد قال محدثاً الحجيج: «... وأثناء الطواف فى حرم اللّه حيث يتجلى العشق الالهى، اخلوا قلوبكم من الآخرين، وطهّروا أرواحكم من أى خوف لغير اللّه؛ وفى موازاة العشق الإلهى، تبرأوا من الأصنام الكبيرة والصغيرة، والطواغيت، وعملائهم، وأزلامهم ...». (۲) ويسترسل الإمام فى حديثه للحجيج مذكرهم بالاطمئنان القلبى الحاصل من الحالة العرفانية التى يعيشها العبد من معبوده ومحبوبه قائلًا: «سيروا إلى المشعرالحرام، وعرفات، وأنتم فى حالة إحساس وعرفان، وكونوا فى أى موقف مطمئنى القلب لوعد اللّه الحق بإقامة حكم المستضعفين، وبسكون وهدوء فكّروا بآيات اللّه الحق، ...». (۳) وأيضاً يقول الإمام الخمينى: «أخرجوا من قلوبكم غير حب اللّه، ونوّروها بأنوار التجليات الإلهية، حتى تكون الأعمال والمناسك فى سيرها إلى اللّه مليئة بمضمون الحج الإبراهيمى، وبعده بالحج المحمدى، ...». (۴) القسم الثانى: البعد الإجتماعى للحج

إنّ الانعزال الاجتماعى يعدُّ من أخطر العوامل التى تؤدى إلى الاضطرابات العقلية التى تصيب الفرد المحروم من المشاركة فى

۱- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

۲- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

۳- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۶: ۸.

۴- الحج فى أحاديث الإمام الخمينى، مجلة ميقات الحج ۸: ۴.

ص: ۲۸

النشاطات الاجتماعية؛ وليس غريباً أن نقول: بأنّ المسلمين هم أقل الفئات البشرية انعزالًا، وأقلهم إصابةً بأمراض الاغتراب والعزلة، حيث إنَّ التأكيد فى العبادات الجماعية كصلاة الجمعة، والجماعة، والعيد، والحج، يقوى الانتماء الإجتماعى، والعلاقات والسلوك الجماعى، ومن الطبيعى أنّ أهداف الانتماء الاجتماعى لن تتكامل ما لم يشعر الفرد بالأمان، والحج يعطى الفرد شعوراً بالأمان؛ لوقوعه فى الأشهر الحرم التى يحرم فيها القتال، ولأنّ المناسك يجب أن تؤدى فى وضع شرعى أمنى خاص، ومن أجل ذلك، فقد أورد الإسلام ترتيبات أمنية فى موسم الحج، حيث أوجب الأمن فى البيت الحرام، وكون الحرم آمناً يأمن من دخله، وحرَّم الاعتداء على الآخرين، وحرَّم القتال فى الأشهر الحرم، وأوجب حفظ حرمة الشعائر، وحرمة القاصدين لزيارة بيت‌الله الحرام، ومنع كلّ أساليب تعكير صفو الأمن خلال أداء المناسك، كالكذب، والجدال، والفسوق، وهذا كله يعكس أهمية الأمان فى حياة الناس.

والحج أيضاً لقاء يكتسب منه المسلم ثقافة اجتماعية، وفوائد مسلكية، ومنافع مادية، قد تنجر عنها بركة عظيمة، وفوائد جمّة لشعوب إسلامية بكاملها، إذ قد تعقد فيه المعاهدات التجارية، كتبادل البضائع ممّا ينشط الاقتصاد الإسلامى، ولم يكن هذا ليقع لولا تعارف المسلمين بسبب اجتماعهم لأداء هذه الفريضة المباركة؛ ذلك أنّ فى تعارف الشعوب الإسلامية، وتبادلها الآراء، وطرحها لمشاكلها ما يضيق شقّة الخلاف إن كان هناك خلاف، وإذا انعدم الخلاف عمّ التفاهم، ووحدت الغايات، واتحدت المناهج.

والحج تدريب عملى للمسلم على المبادئ الإنسانية العليا التى جاء بها الإسلام، وترسيخ لقيم التواضع والمساواة، فقد أراد دين اللّه أن لا تكون تعاليمه ومبادئه مجرّد شعارات أو نداءات، بل ربطها بعبادته وشعائره ربطاً وثيقاً، حتى تكون سلوكاً تطبيقياً فى حياة المسلم وفى علاقته مع الآخرين.

إنّ المسلم هناك وعندما يتجرّد عن الثوب الأنيق، بل الثوب المخيط، ويحرم عليه أن يمسّ الطيب .. ويرى نفسه فى لباس يساوى أقلّ الناس مالًا وجاهاً، هناك يتلقّى درساً فى المساواة، لا تبلغه أقوى العبارات وأعظم الدروس، فالزىّ الذى يرتديه الحاج يدخل فى شكله

ص: ۲۹

البسيط، ولونه الملائكی، يعرض بوضوح توحيد فصائل المجتمع الإسلامی، وتضامنه، ووحدته الشاملة التی سنتعرض إليها بإختصار:

الحجّ و وحدة المسلمين

إنّ الوحدة هی الكفيلة لحفظ كيان الأمّة وتماسكها، وترسيخ وجودها، وتثبيت أقدامها .. وبأنّ التوحّد والترابط، والتآلف والتماسک، هی مصدر القوّة والغلبة، ومنبع القدرة والمنعة .. وأنّ القوّة أمر ضروری لحفظ الشرائع والمبادئ .. والوحدة مصدر قوّة، وفی الحج نجد هذه القوة، حيث إنّ الحجّ ليس مجرّد فريضة تهذّب النفس، وتعصم السلوک، بل هو أيضاً عنوان للُاخوّة الإنسانية العامة عبر التاريخ حول مسألتی العبودية لله، واجتناب الطاغوت، وذلک بشتی الأساليب التی تتناسق فيما بينها لتؤكد هذا المضمون الوحدوی العظيم فی الحج، ومسلک وخطّ جميع الأنبياء، وإعطاء القوة للأمة.

وقدتابعت الثورة الإسلامية فی إيران هذا الخط، وأكّدت علی لزوم إعادة الدور الحقيقی للشعائر الإسلامية، كصلاة الجمعة، والحج، باعتبارهما من أكبر المجالات المحققة للإحساس بضرورة الوحدة فی هذه الأمة.

إنّ الحج فريضة إلهية، لها أبعاد توحيدية كبيرة، وهی مؤتمر كبير يجمع المسلمين من كل الأقطار، متحدة نحو قبلة واحدة، فی طاعة إله واحد، مستنين بسنة الرسول الأكرم (ص).

الخلاصة والنتيجة

كانت تلک نظرة موجزة عن البعد التربوی والإجتماعی للحج الذی فرضه الإسلام، وأدّاه الرسول (ص) واستوت علی أساسه سيرة أئمة الدّين، وحفظة الشريعة الإسلامية، إستناداً علی الكتاب والسنة، وعلی ضوء أفكار علماء المسلمين ومفكريهم، لاسيَّما الإمام الخمينی الراحل، و لاشک إذن فی كون أی حجّ يفتقد هذه الروح وذلک العقل، وتلک الأبعاد وغيرها من الآثار والمعطيات، مهما بلغت درجة

ص: ۳۰

سطوع ظاهره وتزينه بالمظاهر البرّاقة، لا يتعدى كونه ضجيجاً وحسب، ويكون حجًّاً للنزهة والسياحة والتجارة، كما وصفه الرسول الأعظم (ص) بقوله لإبن عباس فی ذكر حوادث تقع فی المستقبل لأناس آخر الزمان: «يحجّ أغنياء أمتی للنزهة، ويحجّ أوساطها للتجارة، ويحجّ فقراؤهم للرياء والسمعة». (۱) وإثر إلقاء هذه النظرة الواقعية، الخالية من العنصرية والتحيّز فی مسألة الحجّ وأبعاده وآثاره، يطرح هنا السؤال نفسه على كلّ علماء الدين ومفكريهم الحريصين على حفظ الإسلام ورقی المجتمع الإسلامی، وكل المهتمين بشؤون الإسلام ومصير المسلمين، وهو: ما هی نسبة الاستفادة التربوية والإجتماعية التی تحصل عليها سيول المتدفقة تجاه بيت الله الحرام، و المتعطشين لمناسك الحج، والعاشقين لزيارة النبی الكريم (ص) هذا السفر الذی يستغلّ عادة الكثير من الإمكانات المالية والمعنوية اللازمة لقطعه؟

وما هو الدور الذی يلعبه علماء المسلمين ومفكروهم، والذين تقع على عاتقهم المسؤولية الايدوليوجية، والفكرية، والإرشاد، والتعليم، والأمر بالمعروف، ومراقبة المجتمعات الإسلامية كافّة؟

وما هی التدابير التی ينبغی أن تتخذها الدول وحكّام الأقطار الإسلامية فی هذاالمجال؟

ولاشك أنَّ الجواب هو لا يتعدّى أمراً واحداً، وهو عودة علماء الإسلام إلى مكانتهم الطبيعية الأصلية فی المجتمع، الذی أرادها الله ورسوله لهم، حيث يبلغون رسالات الله ويخشونه ولايخشون أحداً غيره.

ومن هنا تكون مسؤولية العلماء العاملين على إيصال الناس إلى ربهم، الّذين نصبوا أنفسهم فی مقام الوصل بين العباد وخالقهم، أكبر وأعظم وآكد، إذ عليهم أن يهيئوا أنفسهم فی الدرجة الأولى للعمل الدؤوب على جعل مراسم الحج برنامجاً عبادياً، وميقاتاً إلهياً، يقرّبون به العباد من ربهم، ويهذّبون نفوسهم على

۱- مجمع النورين للمرندی: ۲۹۳؛ الميزان فی تفسير القران ۴۳۴: ۵.

ص: ۳۱

الإخلاص والطاعة، والتخلق بالأخلاق الإيمانية العالية حتى يكتبوا عندالله من المبلغين الرساليين، ثمَّ يجعلونها برنامجاً جامعاً تربوياً، إجتماعياً، إقتصادياً، سياسياً، وثقافياً، يدفعون المجتمع الإسلامی به نحو الصواب، والرشاد، والإصلاح، والرقی فی جمیع مجالات الحیاة.

وبتحقق هدف کهذا، فإنّ الجموع الإسلامیة الغافلة ستستیقظ من غفلتها، وتتذوق التجارب القیّمة الموجودة فی تاریخها المجید والمشرق، وباعتمادهم روح الأمل، فإنَّهم سوف یسیرون خلف علمائهم و أمرائهم، وبذلک یحیون روح الحجّ الإسلامی، ویُلبسون المجتمعات الإسلامیة تلک الحیاة الطیبة، وتتحقق بذلک الأمَّة الواحدة التی أرادها الله أن تکون خیر الأمم أخرجت للناس، قال تعالی: (کُنْتُمْ خَیْرَ امَّةٍ اخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تُؤمِنُونَ بِاللَّهِ ...). (۱) وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین، وصلی الله علی خیر الخلق أجمعین محمد وآله الطیبین الطاهرین، وصحبه الأخیار المنتجبین.

فهرس المصادر:

- القران الکریم.
- وسائل الشیعة/ الحر العاملی.
- سفینة البحار/ المحدِّث القمی.
- علل الشَّرایع/ الشیخ الصدوق.
- أصول الکافی/ الشیخ الکلینی.
- المیزان/ محمد حسین الطباطبائی.
- بحار الأنوار/ العلامة المجلسی.
- تفسیر القمی/ علی بن إبراهیم.
- ثواب الأعمال/ الشیخ الصدوق.
- المحجّة البیضاء/ الفیض الکاشانی.
- من لایحضره الفقیه/ الشیخ الصدوق.

۱- سورة آل عمران: ۱۱۰.

ص: ۳۲

- جواهر الكلام/ محمد حسن النجفی.

- مستدرک الوسائل/ المحدِّث النوری.

- صحیح مسلم/ مسلم بن الحجاج القشیری.

- صحیح البخاری/ محمد بن إسماعیل.

- مسند أحمد بن حنبل، سنن ابن ماجة.

- مصباح الشریعة/ المنسوب للإمام الصادق (ع).

- الحج فی أحادیث الإمام الخمینی/ مجلة میقات الحج.

الأقراص الكمبيوترية (Cd)

۱- جامع الأحادیث: (۴۴۲ مجلد فی ۱۸۷ عنوان من ۹۰ مؤلف)، إصدار مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، قم.

الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الإصدار الثانی.

۲- مكتبة أهل البيت: (۴۴۶۷ مجلد)، إصدار مركز المعجم الفقهی للمرجع الدینی آیة الله السید الگلبایگانی، الإصدار الأول.

ص: ۳۳

عدم اشتراط المَحْرم فی حج المرأة

سماحة الشیخ محمد القاینی

طرح أخیراً بعض المتصدّین فی الحجاز: منع النساء من الحج فی الجملة إذا انفردن و لم‌یکن لهنّ ذومحرم یصاحبهنّ فی السفر إلی المشاعر.

و هذه مسألة مطروحة فی الکلمات قدیماً و قد اختلف الفقهاء فی الحکم فیها جوازاً و منعاً؛ والمعروف والمشهور عدم اشتراط وجوب الحج بما ذکر، بل ذهب جلّ الفقهاء عدا أحمد و بعض إلی عدم الاشتراط، بل اختلفت الروایة عن أحمد فیما ذهب إلیه و قد نسب إلیه وجوه و القول بالاشتراط هو أحدها.

ولنفرض أنّ مذهب بعض فقهاء المسلمین هو اشتراط وجوب الحج بوجود محرم للمرأة فی سفرها، بل لیفرض أن بعضهم ذهبوا إلی حرمة السفر تکلیفاً علی المرأة منفردةً غیر مصاحبة للمحرم.

ولکن مذهب آخرین عدم حرمة السفر بل وجوب السفر إلی الحج علی المرأة إذا تمکنت من السفر وحدها؛ فهل یسوغ- مع هذا- فضلًا عن أن یجب علی الحکّام إذا انتحلوا بعض المذاهب الفقهیة أن یجبروا غیرهم من سائر المسلمین ممن لایعتقدوا بمذهبهم الفقهی، بل یختلفون معهم فی ذلک، علی السیر علی نهجهم، والمتابعة لهم، و السیر علی مذهب فقهی لایعتقدون به، بل یعتقدون عدم صحّته؛ فهب إنّ الحنابلة لا-یوجبون سفر الحج علی المرأة المنفردة، فهل یجب علی المالکی، والشافعی، وغیرهم، ممّن یرون وجوب الحج علی المرأة مهما انفردت، ولم‌یکن معها مصاحب محرم أن یعدو عن طریقته، ویعدل عن مذهبه، ویخالف فقهه، فیترک الحج الواجب فی مسلکه؟

ونحن وإن کنّا فی هذا المجال بصدد البحث عن مسألة حکم سفر المرأة وحدها، و وجوب الحج علیها کذلک، علی أساس ما تقتضیه

ص: ۳۴

الأدلـة الاجتهادیـة حسب الصـناعة، ولکن ینبغی قبل ذلک أن نتطرّق إلی هـذا الأمر الهام الـذی یعمّ المسألـة و غیرها من المسائل، ألا وهو شأن الحکّام فی التعامل مع المسلمین فیما اختلفوا فیه من المذاهب الفقهیّة، فهل لمسلم أو حاکم من المسلمین أن یجبر غیره علی السیر علی مذهب خاص، و انعزال مذهبه فضلًا عن أنیجب علیه ذلک؟

فـالحنبلی یجبر الحنفی علی العمـل وفق المـذهب الحنبلی، أهـذا جـائز، أو أن الحنبلی یجبر الإمـامی علی العمـل علی خلاـف مـذهبه الفقهی، فهذا سائغ فضلًا عن أن یجب؟!

و من جملـة تطبیقات المسألـة ما نحن بصـدد البحث عنه، أعنی إجبار مسـلم لایری حرمة السـفر علی المرأة فیما انفردت و لمیصاحبها محرم من زوج و غیره، و منعها عن الحـج و هی تری وجوبه علیها، و عدم جواز ترکه لها لکونها مسـتطیعة حسـبما تعتقده فی مذهبها، سواء کانت معتقدة بمذهب الإمامیة أو الشافعیة أو المالکیة بل و الحنبلیة علی بعض التقادیر، فإنّ کل هؤلاء لایرون منعاً فی السفر علی المرأة، بمجرد کونها امرأة، إذا کانت واثقة من نفسها بالتمکّن.

فهل یجوز لبعض المسلمین منعها عن الحج، لمجرد أنّ هذا البعض ینتحل مذهباً فی الفقه لایوافق هذا الرأی أو یعتقد خلافه؟!

ألیس هذا منافیاً لمصداقیة مذاهب المسـلمین فی الفقه و لزوم الاعتراف بها؟ أو لا یکون هذا تحمیلًا علی المسـلمین خلاف ما تقتضـیه الحجـة علیهم؟ فمن اعتقد بمذهب و قلّد فی مسائله ذلک المذهب، فقد تمت الحجّة علیه، أفلا یکون منعه من العمل علی وفق مذهبه ظلماً و زوراً؟

والمجتهد و المقلّد مع إصابة الواقع مأجوران و مع الخطأ معذوران زیادة علی الأجر؛ و من یدری بمطابقة عقیدته للواقع فی

ص: ۳۵

مجال الفقه؟ أللهم إلّا أن يكون معتقداً بكونه معذوراً أصاب أو أخطأ، صادف الواقع أو انحرف عنه.

ولولا ـ أنّ المسلمين أحرار فی العمل على وفق مذاهبهم فی الفقه بعد الإعتقاد بها و تمام الحجة عليهم، كان الواجب عليهم رفض المذاهب المختلفة و الالتفات حول مذهب واحد، و مع هذا فأیّ ترجيح لمذهب الحنابلة على مذهب الشافعی، أو لمذهب الشافعی على الحنفی، أو لهم على مذهب مالك؟

وبعد كلّ هذا، فالشيعة الإماميّة يعتقدون أنّ مذهبهم هو موافق لسنّة رسول الله (ص) لأنهم اتّبعوا فيه أهل بيته وعترته (عليهم السلام)، وحديث العترة ومذهبهم حديث جدّهم رسول الله (ص) ومذهبه؛ لايقولون برأی أو اجتهاد، بل يتبعون سنة النبی (ص) بعد الكتاب، و يصدرون عن معينه (ص) بعد القرآن، ومع الغض عن هذا، فهل يحق لبعض المسلمين أن يجتهد و لايحقّ ذلك للعترة؟! ويكون اعتبار الاجتهاد حصراً على غيرهم ولايعبأ بمذهبهم إلّا أن يكون ذلك لعدم صدور الاجتهاد عنهم، لكونهم معصومين أو لروايتهم المسائل عن النبی (ص) بلا إعمال حدس أو اجتهاد، و معه فاعتبار مذهبهم أولی.

وعلى أية حال فهذا أمر هام لاينبغی المرور عليه بسهولة، فإنّ المسلمين مختلفون فی كثير من المسائل الفقهية، إلّا فی المسائل الضروريّة كوجوب الصلوات الخمس، وحج البيت، وصيام شهر رمضان، ونحو ذلك؛ ومع ذلك فهم فی فروع هذه المسائل على مذاهب و أقوال، قلّما تجد مسألة اتّفقوا على حكمها، بل كثيراً ما تجد الاختلاف بين علماء مذهب واحد فی حكم المسألة، سيّما فی الفروع المستجدّة، بل وفی بعض الفروع القديمة حيث يختلفون فيما كان مذهب إمامهم فی تلك المسألة، و من جملة المسائل مسألة سفر المرأة وحدها، فقد نسب إلی أحمد بن حنبل ثلاثة أقوال و إن مال بعض علمائهم إلی بعضها، ولكن ربّما يذهب غيره إلی غيره، و يعتقد أن مذهب أحمد كان غير ما مال إليه ذاك البعض.

ص: ۳۶

والاختلاف بین المذاهب الإسلامیة فی أحکام الفروع أمر واضح لایختلف فیه إثنان، فلایکون منع بعضهم من العمل علی وفق مذهبهم إلّا استکباراً علیهم، وازدراءً بمذهبهم، وتوهیناً لفقههم، دع عنک إنّه قدیکون مذهب ذاک البعض الممنوع مدعوماً بأدلّة تقوی علی غیره، وترجح عند المعارضة بغیرها، فإنّ عامّة الناس إنما وظیفتهم التقلید، ولایقدرون علیالاستدلال فی جزئیات المسائل، فإنّ التفصیل وظیفة أهل الخبرة و لیس وظیفة عامّة النّاس.

فقد تری أنّ بعض المتشبهین بأهل العلم یعارضون المسلمین ممّن لایوافقونهم فی الفروع، ویحتجون علیهم ببعض الآیات والنصوص، ولیست هذه الآیات والنصوص خافیة علیالعلماء الذین خالفوا مذهب هؤلاء فی الفقه و الفروع، و لو ذکروا هذه النصوص عندهم لأجیبوا بما یقنعهم، أو لایمکنهم أحیاناً إلزامهم بمذهبهم، ولکن لاشأن للمقلّدین من عامّة المسلمین فی هذه المسائل، ومعرفة تفصیل الاستدلال فیها لیجوّز معارضتهم بنصوص أو أحادیث.

و حیث انتهی الأمر إلی هذا، فأنا اقترح علی ولاة الأمّة و رعاتهم، و علیالمؤتمرات الإسلامیة التی یعترف بها المسلمون علی شتّی المذاهب أن تجعل هذه المسألة فی جدول أعمالهم، ویقررون فی ضمن قراراتهم حریّة المسلمین ممّن ینتحلون المذاهب المختلفة فی العمل وفق مذاهبهم فی الفروع، ولایحق لأحد أن یجبرهم علی وفق مذهبه، فإنّه ظلم و زور، ولایستثنی من هذا القرار أیّ بلد من بلاد المسلمین بما فیها الحرمان الشریفان مکّة المکرمة ومدینة الرسول (ص)؛ فبماذا یحقّ منع المرأة المصریّة وهی مسلمة سوی إنّها لاتعتقد بمذهب ابن حنبل- فی أکثر تقدیر- منعها عن الحج بحجة انّه لیس لها محرم، و ابن حنبل لایری وجوب الحج أو جوازه علیها مع أنّ مالکاً والشافعی وغیرهما یعتقدون خلاف ذلک؟!

و بماذا یحقّ منع المسلمین من شتّی المذاهب غیر القلیل منهم من التبرّک بضریح النبی (ص) وغیره من قبور الصالحین و الأولیاء لمجرّد أنّ بعض المذاهب لایجوّز ذلک؟!

ص: ۳۷

وبماذا یحقّ منع المسلمین من زیارة النبی (ص) بشدّ الرحال إلیه لقصد زیارته، و التبرّک بقبره الشریف، و التوسل به إلی الله تعالی لمجرّد اعتقاد بعض المذاهب حرمة ذلک؟ استناداً إلی حدیث: «لاتشدّ الرّحال إلّا إلی ثلاثة مساجد ...». (۱) و لیس قبر النبی (ص) من جملة المساجد؟!

مع أنّه لو صحّ الحدیث سنداً و تمّ دلالةً، فهو قابل للتخصیص والمعارضة بما دلّ علی الترغیب علی‌زیارة النبی (ص) حتی عدّفی بعض النصوص ترک زیارته جفاءً، و لاتقصر النصوص المرویّة من طرق أهل‌البیت عن غیرها؛ فقد یقطع الفقیه بسبب سیرة المسلمین علی الذهاب لزیارة النبی (ص) سیّما زیارة الحجاج له، وهذه السیرة بمرأی من عترة النبی (ص) وعلماء الأمّة باستحباب السفر لزیارته (ص) و تأکّد ذلک.

أو لا یکون حجر الأمّة عن فهم ما لایفهم البعض سدّاً لباب العلم بلاموجب، و استکباراً علی‌سائر المسلمین، و تطاولًا علیهم؟

ثمّ لنرجع إلی حکم المسألة الّتی لأجلها عقدنا الکلام وهی وظیفة المرأة فی حجّها، و أنّه هل یشترط فی وجوب الحج علیها أو جوازه وجود محرم لها یرافقها فی سفرها؟ سیّما فی هذه الأعصار الّتی سهل أمر السفر فیها و لایحتاج إلی مؤونة کثیرة، و لا تطول الأسفار البعیدة، و لاتحتاج المرأة فی سفرها إلی من یرکبها أو ینزلها من المراکب، و لاتأثیر للمرافقین عادةً فی دفع ما قد یتّفق من الأخطار، و الحوادث کسقوط الطائرة أو نحو ذلک.

قد اختلف علماءالمسلمین فی ذلک، والمعروف بینهم وفیهم الإمامیة عدم اشتراط وجوب الحج بالمحرم، و ذهب قلیل منهم إلی الاشتراط.

۱- من لایحضره الفقیه ۱: ۲۳۱.

ص: ۳۸

بل من ینسب إلیه الاشتراط ربّما ینسب إلیه خلاف ذلک أیضاً، بل قد یکون مراد من یحکی عنه الاشتراط معنی لاینطبق علیالأسفار فی هذه الأعصار، ممّا لایتطلب حاجة المسافر فی الرکوب و النزول، إلی من یعین الشخص علی ذلک حیث علل فی بعض الکلمات الحکم بما یظهر منه أنّالوجه فی الإشتراط هو اضطرار المسافر إلی المعین فی سفره، و هذا لایعمّ السفر بالوسائل الحدیثة.

و کیف کان نحن نقتصر فی مجال حکایة الأقوال إلی عبارتین:

* إحداهما لصاحب الجواهر.

* و الأخری لابن قدامة.

۱. قال فی الجواهر مازجاً کلامه بعبارة الشرایع:

لایشترط فی وجوب الحج وجود المحرم فی النساء، مع عدم الحاجة إلیه، بل یکفی غلبة ظنها بالسلامة علی نفسها وبضعها للرفقة مع ثقات، و کونها مأمونة أو غیر ذلک، بلاخلاف أجده فیه بیننا؛ لصدق الاستطاعة بعد جواز خروجها مع عدم الخوف نصاً وفتویً بدونه. (۱) ۲. و قال ابن قدامة فی المغنی:

قال ابن سیرین ومالک والأوزاعی والشافعی لیس الْمَحْرم شرطاً فی حجها- یعنی المرأة- بحال؛ قال ابن سیرین: تخرج مع رجل من المسلمین لابأس به؛ وقال مالک: تخرج مع جماعة من النساء؛ وقال الشافعی: تخرج مع حرّة مسلمة ثقة؛ وقال الأوزاعی: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلّماً تصعد علیه و تنزل ولایقربها رجل إلّا أنه یأخذ رأس

۱- جواهر الکلام ۳۳۰: ۱۷، الحج.

ص: ۳۹

البعير وتضع رجلها على ذراعه؛ قال ابن المنذر: تركوا القول بظاهر الحديث، و اشترط كل واحد منهم شرطاً لاحجة معه عليه. (۱) وقد نقل فى المغنى عن أحمد فى اشتراط المحرم فى وجوب الحج على المرأة وجوهاً حيث قال- بعد أن استظهر من عبارة ماتنه عدم وجوب الحج على المرأة التى لامحرم لها-: و قد نص عليه أحمد، فقال أبوداود: قلت لأحمد: امرأة موسرة لم يكن لها محرم هل يجب عليها الحج؟ قال: لا.

و قال أيضاً: المحرم من السبيل؛ وهذا قول الحسن والنخعى وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأى.

و عن أحمد: أنّ المحرم من شرائط لزوم السعى دون الوجوب، فمتى فاتها الحج بعد كمال الشرائط الخمس لموت أو مرض لايرجى برؤه، أخرج عنها حجة، لأنّ شروط الحج المختصة به قد كملت، وإنما المحرم لحفظها فهو كتخلية الطريق وإمكان المسير.

وعنه رواية ثالثة: إنّ الْمَحرم ليس بشرط فى الحج الواجب؛ قال الأثرم سمعت أحمد يُسأل: هل يكون الرجل محرماً لأمّ امرأته يخرجها إلى الحج؟ فقال: أما فى حجة الفريضة فأرجو، لأنها تخرج إليها مع النساء ومع كل من أمنته، و أما فى غيرها فلا. والمذهب الأول و عليه العمل. (۲) و قال فى الشرح الكبير: اختلفت الرواية عن أحمد فى وجود المحرم فى حق المرأة، ثم ذكر نحواً مما تقدم فى المغنى. (۳) و على أىّ تقدير فالبحث عن حكم المسألة فى مرحلتين:

۱- المغنى ۱۹۰: ۳، كتاب الحج.

۲- المصدر السابق.

۳- المصدر السابق.

ص: ۴۰

إحداهما: ما تقتضیه القاعدة من الإطلاقات فی الکتاب العزیز و غیره، حتّی إنّه لو فرض قصور الأدلّة الخاصّة و لو بسبب التعارض أو الإجمال کان ما تقتضیه القاعدة هو المحکّم.

کما أنّه لا بأس بالإشارة- و لو إجمالًا- إلی ما تقتضیه الأصول العملیة فی الباب.

ثانیتهما: ما تقتضیه الأدلّة الخاصّة.

أمّا البحث عن المرحلة الأولی: فلا ریب أنّ مقتضی الأصل العملی هو جواز السفر بدون محرم، و ذلک حیث شک فی التحریم فإنّ المقام کسائر ما شک فی ثبوت حکم إلزامی فیه ممّا یکون الأصل نافیاً للإلزام، ما لم تقم حجّة علی الإثبات.

نعم، و الأصل یقتضی عدم وجوب السفر حیث یحتمل اشتراط الوجوب بالمحرم ما لم یثبت عدم الاشتراط.

و بعد هذا نقول: إنّ مقتضی إطلاق الکتاب المجید و النصوص المعتبرة الّتی تعبّر عن السنّة القویمة هو عدم اشتراط وجوب الحج بالمحرم مادام أنّ المکلّف یتمکّن من السفر بدونه، و هو قادر علی الاستقلال فی السفر، قال تعالی: وَلِلهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا. (۱) فانّ الموضوع لوجوب الحجّ هو المستطیع الشامل لذی محرم، و لفاقده والّذی لایفرّق فیه بین الرّجل و المرأة؛ فربّما یضطرّ الرجل إلی من یساعده فی سفره فلایکون مستطیعاً بدونه، کما ربّما لاتحتاج المرأة إلی من یعینها فتستطیع بدونه.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

ص: ۴۱

و بالجملـة: فاشتراط المحرم للحاج تقییـد فی إطلاق الآیـة الشـریفة و غیرها من إطلاقات أدلّة وجوب الحجّ لایصار إلیه إلّا حیث یقوم علیه دلیل قاطع کسائر موارد الإطلاق.

وأمّا البحث عن المرحلـة الثانیـة- أعنی ماتقتضـیه الأدلـة الخاصّة-: فقد اسـتدلّ لاشتراط وجوب الحج بل جوازه بوجود المحرم ببعض النصوص ونحن نذکرها و نتکلّم حول مدلولها.

الروایـة الأولی: مـا روی عن أبی‌هریرة قـال: قـال رسول الله (ص): «لایحلّ‌لإمرأة تؤمن بـالله و الیوم الآخر تسافر مسـیرة یوم إلّا و معها ذومحرم». (۱) فربّمـا یسـتدلّ بهـذا الخبر علی اشتراط وجوب الحـج بوجود محرم للمرأة، وإلّا فلایجب علیها، و وجه الاسـتدلال به هو إطلاق عـدم حـلّ السـفر للمرأة بـدون ذی‌محرم الشامـل للحـج کغیره؛ فـإذا لم‌یحـل السـفر لم‌یجب لامحالـة، حیث إنّ الممتنع شـرعاً کالممتنع عقلًا.

و هذا الخبر و نحوه هو عمدة الدلیل لمن ذهب إلی الاشتراط.

ولکن یرد علی الاستدلال بهذا الخبر فی المقام وجوه من الإشکال:

الوجه الأول:

إنّ النسبة بین هـذا الخبر ونحوه، وبین إطلاق الکتـاب وغیره- ممّـا تضـمّن وجوب الحـج علی‌المستطیع علی الإطلاق- هی العموم و الخصوص من وجه؛ حیث یجتمعان فی السفر للحج، و تفترق الآیة فی حج الرجل وتفترق الروایة فی سفر المرأة لغیر الحج.

۱- المغنی، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

ص: ۴۲

و مع هـذا فتکون الروایـة معارضـةللکتاب العزیز، ولو بـالعموم من وجه، فکیف تقـدّم الروایـة؟! بل لابـدّ من طرحها بسـبب المعارضـة للکتاب ولا أقل من عدم موجب لتقدیم الخبر.

لایقال: إنّ الروایة تقدّم مع کون نسبتها العموم من وجه، لکونها حاکمةوناظرة، ولاتلحظ النسبة بین الحاکم وغیره.

فإنّه یقال: لیس هناک ما یدلّ علیحکومة الروایة، و إلّا کان مطلق المعارض بالعموم من وجه حاکماً.

مع أنّ تقدیم أحد المتعارضین علیالآخر بالحکومة ترجیح بلا مرجّح، فهلّا یقدم ما دلّعلی وجوب الحج علی مطلق المستطیع؟

الوجه الثانی

أنّهـذه الروایـة لا ـ إطلاـق فیها من حیث اشتراط جواز سـفر المرأة بالمحرم علی وجه الاطلاق، بل أقصاها اشتراط السـفر الـذی یکون مقداره مسـیرة یوم بذلک؛ وهذا غیر ما هو المنسوب إلی القائل بالاشتراط من ثبوت الشـرطیة، بلا اختصاص بما هو مذکور فی الخبر؛ هذا من ناحیة.

ومن ناحیةأخری: هل العبرة بمسیرة یوم بحسب وسائل السفر المعاصرة لصدور النصوص، أو أنّالعبرة بمسیرة یوم فی کلّ عصر بحسب وسائل ذاک العصـر؟ فإنّه إذا کان المعیار هو الأخیر، لایبقی فی کثیر من الموارد مصـداق للروایـة، حیث إنّ الأسـفار إلی الحج تکون نوعاً بالطائرة، ولاتطول الرحلة بها یوماً بل تکون بضع ساعات.

ربّما یظن وضوح الأمر، وأنّالعبرة بمسـیرةیوم بحسب وسائل عصـر الروایات، حیث إنّ المتکلّم یتکلّم بحسب شـرائط عصـره، فإذا قال القائل: یطول السفر إلی بلدة کذا یوماً، ویستغرق السیر إلیه کذا مدّة، فإنه یرید ذلک بحسب الوسائل المعاصرة له، ولایرید بحسب

ص: ۴۳

الوسائل التی لیست دارجهٔ آنذاک، کالسفر بما کان یغدو به ویروح سلیمان (ع) أو یسیر به الطیر، أو الملک، أو الجنّ وما شابه ذلک. ولکن الظاهر أنّه لیس الأمر واضحاً کما ظنّ، بل کما یحتمل ذلک یحتمل أن تکون القضیّهٔ حقیقیهٔ، ویختلف صدقها بحسب الأعصار المختلفهٔ، ولها نظائر.

بل حمل سفر مسیرهٔیوم علی خصوص مسیرهٔ یوم فی عصر خاص راجع إلی اعتبار القضیهٔ خارجیهٔ، و مشیرهٔ إلی أمر خاص، ومقتضی الظهور فی القضایا الشرعیهٔ کونها قضایا حقیقیهٔ، لا خارجیهٔ و مشیرهٔ، و هذا یعیّن أن تکون العبرهٔ فی کلّ عصر بحسبه.

نعم ربّما تکون مناسبات الحکم و الموضوع قاضیهٔ بخلاف ذلک، بأن یکون المراد من العنوان الإشاره إلی معیّن، وأن لاتکون القضیهٔ حقیقیهٔ، ولکنّه خلاف القاعدهٔ لابدّ من إثباتها، وبدونه فظهور القضایا الشرعیهٔ فی الحقیقهٔ یقتضی تطبیقها علی کلّ عصر بحسبه.

وإن شئت مزید توضیح لذلک نقول:

مثلًا قد ورد فی الکتاب العزیز الأمر بمعاشرهٔالنساء بالمعروف، کما ورد وجوب الإنفاق علیهنّبالمعروف، ولا ریب أنّ المعروف فی عصر نزول الکتاب وصدور النصوص کان یختلف بحسب المصداق عن المعروف فی عصرنا، فهل تجد من نفسک حمل الأدلهٔ علیخصوص المعروف فی تلک الأعصار؟ وهل یجزی فی نظر الفقیه أن ینفق الرجل لامرأته من المرکب ما کان متعارفاً فی القدیم أو یقدّم لها لباساً لو لبسه شخص فعلًا کان من لباس الشهرهٔ یشار إلیه بالبنان وهکذا.

بل واضح بحسب المتفاهم العرفی أنّ العبرهٔ فی العشرهٔ بالمعروف والإنفاق به هو المتعارف فی کلّ عصر، ویکون هذا من

ص: ۴۴

الاختلاف فی المصداق بحیث لاینطبق عنوان المعروف علی ما لایکون معروفاً فعلًا بعد ظهور المشتق فی المتلبس.

لِمَ لا یکون عنوان السفر مسیرة یوم فی المقام من هذا القبیل؟ فإنّه وإن کان مصداقه فی عصر النصوص ثمانیة فراسخ مثلًا، ولکن لایصدق العنوان فعلًا علی السفر ضعف هذه المسافة، بل لابدّ فی صدقة من ملاحظة ما یمکن السیر فی الیوم فعلًا بحسب المتعارف، ویکون ذلک هو المعیار، وإن سار شخص خاص ذاک المقدار فی مدّة أقلّ أو أکثر.

ومناسبات الحکم و الموضوع أیضاً تساعد علی ذلک، لا علی کون العبرة بتحدید المقدار بما کان یستدعیه سفر الیوم من المسافة فی عصر النص؛ حیث إنّ منع المرأة من السفر بحسب المتفاهم من حیث ضعفها وحاجتها إلی من یعینها، وهذا لایصدق فی الأسفار القصیرة، والمدّة القلیلة، ولذا حدّ مقدار السفر فی النص بمسیرة یوم بحیث لو کان المسیر دون ذلک لم‌یکن فی سفرها بدون محرم بأس.

الوجه الثالث:

أنّ مناسبات الحکم والموضوع تقضی بأن المنع من سفر المرأته بدون محرم إذا زاد علی مسیرة ثلاثة أیام أو یوم، إنّما هو لما فی السفر بهذا المقدار من المسافة من المؤونة والکلفة التی تستدعی رفیقاً مناسباً یساعد الضعیف- ومنه المرأة- علی أعباء السفر ومستدعیاته، ولذا لم‌یشترط المحرم فی السفر القصیر مثل مسیرة ساعة ونحوها، حیث إنّ الضعیف یرکب فی المبدء ولو بإعانة الحاضرین، وینزل فی المقصد کذلک، ولایستدعی السفر القصیر نزولًا ورکوباً فی الأثناء عادة، لیحتاج المسافر إلی مرافق معین.

وهذا بخلاف الأسفار البعیدة، فإنّ طول المسیر یستدعی من رعایة الضعیف والعنایة به ما یکون هو فی غنی عنه حیث یقصر السفر.

ص: ۴۵

وحیث أنّ وضع السفر واقتضاءاته اختلفت عن القدیم فی هذه الأعصار، حیث لایستدعی السفر ما کان یستدعیه سابقاً فلا موجب لاشتراط المحرم حینئذٍ، وقد أسمعناک ما عن الأوزاعی من قوله: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلّماً یصعد علیه وتنزل، ولایقربها رجل إلّا أنه یأخذ رأس البعیر وتضع رجلها علی ذراعه. (۱) فإنّ هذه العبارة تشهد بما یستدعیه السفر آنذاک و ملابساته، وعلی ضوء هذه الملابسات و المناسبات ورد النص.

ومن هنا یظهر أنّ تحدید شرط المحرم بما إذا کان السفر مسیرة یوم أو ثلاثة یناسب أن یکون المحرم شرطاً فی المسیر لا فی المقصد؛ وأنّ عملیة السفر بمعنی السیر مشروط- علی تقدیر الاشتراط- بالمحرم لا کون السفر بمعنی البعد عن الأصل، والکون خارج الوطن مشروطاً بهذا الشرط.

فإنّه فرق بین أن یقول: لایحلّ لامرأة أن تکون مسافرة إلّا و معها محرم وبین أن یقال: لایحل لها أن تسافر.

فإنّ الأوّل یستدعی اشتراط رفقة المحرم حتی حال النزول فی المقصد، لأنّ الشخص المسافرحال النزول فی غیر موطنه کحال سیره؛ بخلاف الثانی، فإنّه لایستدعی أکثر من مرافقة المحرم حال السیر، والنصوص وردت بمضمون الأوّل؛ نعم فی روایة ابن عمر ما هو بمضمون الثانی و سیأتی الحدیث.

الوجه الرابع:

إنّ هذه الروایة و نحوها مع الغضّ عن سندها و تسلیم دلالتها معارضة بجملة من النصوص وردت عن أهل‌البیت (علیهم السلام)- وهم أدری بما فی البیت- نصّت علی جواز حجّ المرأة بدون مراقب ومحرم.

۱- المغنی، لابن قدامة ۱۹۰: ۳.

ص: ۴۶

مضافاً إلى معارضتها بما یروی من غیرطریقهم من حدیث أبیسعید، حیث قید النهی فیه بما کان قدر المسیر ثلاثة أیّام. (۱) وما روی أنّ النبی (ص) قال لعدی بن حاتم: «یوشک أن تخرج الظعینة من الحیرة تؤمّالبیت لا جوار معها لاتخاف إلّا الله». (۲) وهذا الحدیث یفید أنّ عدم خروج المرأة فی السفر وحدها لعدم أمن الطرق والخوف، وحیث یؤمن الطرق وینعدم الخوف، فلا محذور فی سفرها، وإلّا کان الأولى التعرض لحکمه من النهی حتى آنذاک.

وبما ذکرنا یندفع ما ذکره ابن قدامة فی الردّ على الخبر بأنّ حدیث عدی یدلّ على وجوب السفر لا على جوازه. (۳) ومن الغریب بعد ما عرفت من تقیید النص اشتراط المحرم، یکون السفر مسیرة یوم أو ثلاثة القضاء باشتراطه على الاطلاق، وأنه لایحلّ السفر قلیلًا کان أو کثیراً إلّا بمرافقة المحرم، فإنّه اجتهاد بعد النص الصریح، وغیرة على النساء زائداً على الشرع المبین.

قال ابن قدامة: قال أبوعبدالله- یعنی ابن حنبل- أما أبوهریرة فیقول یوماً ولیلةً، ویروی عن أبیهریرة: لاتسافر سفراً أیضاً، وأمّا حدیث أبیسعید یقول: ثلاثة أیّام؛ قلت: ما تقول أنت؟ قال: لاتسافر سفراً قلیلًا ولا کثیراً إلّا مع ذیمحرم. (۴) ولعمری إنّ مثل هذه الفتاوی جرأة على الدین أن یقول الرجل ورد فی الشرع کذا، وأنا أقول کذا، فهل هناک بعد الشرع الذی لاطریق لمعرفته إلّا النصوص والروایات مجال لمقال؟

۱- المغنی، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

۲- المصدر السابق.

۳- المغنی، لابن قدامة ۱۹۲: ۳.

۴- المغنی، لابن قدامة ۱۹۱: ۳.

ص: ۴۷

وما جرّأ القوم على مثل هذا إلّا الذين سبقوا، فكان يقول أحدهم: كان على عهد رسول الله كذا، وأنا أفعل كذا.

الروايـة الثانيـة: ما يروى عن ابن عبّاس قال: سـمعت رسول الله (ص) يقول: «لايخلون رجل بامرأة إلّا ومعها ذومحرم، ولاتسافر امرأة إلّا ومعها ذومحرم»، فقام رجل فقال: يا رسول الله إنّى كنت فى غزوة كـذا، وانطلقت امرأتى حاجـةً، فقال النبى (ص): «انطلق فاحجـج مع امرأتك». (۱) وهـذه الرواية كسابقتها متفق عليها فى البخارى و مسـلم، كما ذكره ابن قدامة، وفى رواية مسـلم: ولاتسافر المرأة إلّا مع ذى محرم.

ويردّ على الاستدلال بهذا الخبر ما تقدّم فى المروى عن أبى‌هريرة.

نعم هـذه الروايـة مطلقة من حيث قدر المسـير إلّا أنه لامناص من تقييدها على تقدير صـحّة الخبرين بخبر أبى‌هريرة، لأنّه قيد النهى بما كان السفر مسيرة يوم، ولولا هذا كان التقييد لغواً لاينبغى صدوره من الحكيم.

الرواية الثالثة: ما يروى عن ابن عمر عن النبى (ص): «لاتسافر المرأة ثلاثاً إلّا ومعها ذومحرم». (۲) والكلام فى هذا الخبر نحو ما تقدّم.

۱- مسند أحمد ۲۲۲: ۱ و ۳۴۶؛ البخارى ۲۱۹: ۲؛ مسلم ۱۰۴: ۴.

۲- مسند أحمد ۱۳: ۲.

ص: ۴۸

الروایهٔ الرابعهٔ: ما رواه الدارقطنی بإسناده عن ابن عبّاس، أنّ النبی (ص) قال: «لاتحجّنّ امرأهٔ إلّا ومعها ذومحرم».

وهـذه الروایهٔ وإن کان لایرد علیالاسـتدلال بها بعض ما أوردناه علی الاسـتدلال بالنصوص المارّهٔ التی سـبقت، إلّا أنها مع الغض عن سنـدها، معارضـتها ببعض النصوص؛ فغایـهٔ الأمر أنّها دالـهٔ علی الحکم بالاطلاق، لإمکان تقییـدها بما إذا لمیکن السـفر بـدون المرافق مأموناً، کما هو الغالب فی الأعصار السابقـهٔ، حیث لمیکن السـفر للرجال فضـلًا عن النساء مأموناً عادهٔ، بل کان عرضهٔ للأخطار، والذی یدلّ علی التقیید ما ورد فی نصوص أهلالبیت (علیهم السلام).

هذا مضافاً إلی أنّ مناسـبات الحکم والموضوع قد یمنع من انقداح الإطلاق للخبر، فإنّ المنع من سـفر المرأهٔ بدون محرم لکونه مشـقّهٔ علیها سیّما فی الأعصار القدیمهٔ التی کان السـفر یسـتدعی من المؤونهٔ فی الرکوب، والنزول، والسـیر، وملابساتها، ما لایستدعیه السفر فی هذه الأعصار والطرق معبّدهٔ، والأسفار الجویّهٔ لاتستدعی عادهٔ مرافقاً فی المسیر.

الروایـهٔ الخامسـهٔ: ابن عمر: أنّالنبی (ص) قال: «لاتسافر المرأهٔ ثلاثـهٔ أیّام إلّا مع ذیمحرم». (۱) وفی روایهٔ مسـلم: «ثلاثاً إلّا» وفی نقل: «ثلاثهٔ إلّا» وفی روایهٔ: «لایحل لامرأهٔ تؤمن بالله والیوم الآخر تسافر مسیرهٔ ثلاث لیال إلّا ومعها ذومحرم».

الروایهٔ السادسهٔ: أبوسعید الخدری عن النبی (ص) قال: «لاتسافر المرأهٔ یومین إلّا معها زوجها أو ذومحرم». (۲)

۱- صحیح البخاری ۳۵: ۲ و المسلم ۱۰۲: ۴.

۲- صحیح البخاری ۵۸: ۲.

ص: ۴۹

وفى نقل آخر لمسلم: «لاتسافر المرأة يومين من الدهر إلّا ومعها ذومحرم منها أو زوجها». (۱) وفى رواية لمسلم عن أبى‌سعيد: «لاتسافر المرأة ثلاثاً إلّا مع ذى‌محرم». (۲) وفى روايـة أخرى له عنه: «لاتسـافر امرأة فوق ثلاث ليال إلّا مع ذى محرم». (۳) وفى نقل: «أكثر من ثلاث» (۴) وفى موضع آخر: «لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سـفراً يكون ثلاثـة أيّام فصاعداً إلّا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذومحرم منها». (۵) وفى نقل: «مسيرة يومين وليلتين». (۶)والكلام فى الخبرين الأخيرين يظهر مما سبقهما.

وممّـا يوهن الاعتمـاد على النصوص المرويـة فى منع سـفر المرأة بـدون ذى‌محرم، اختلافهـا الشديـد فى الحـدّ المـذكور، كما سـبقت الإشارة إليه، مع العلم بعـدم صـدور مثل هـذا الاختلاف عن النبى (ص) فيقع التعارض بينها لامحالـة، ومع ذلك فقد جمع النووى بين النصوص المختلفة جمعاً لايساعده العرف ولايؤيده الاعتبار.

۱- مسلم ۱۰۲: ۴.

۲- مسلم ۱۰۳: ۴.

۳- المصدر السابق.

۴- المصدر السابق.

۵- مسلم ۱۰۴: ۴؛ الترمذى ۳۱۸: ۲ وذكر بعده حديث: «لاتسافر امرأة مسيرة يوم وليلة» وقال: والعمل على هذا عند أهل العلم يكرهون للمرأة أن تسافر إلّا مع ذى محرم.

۶- سنن البيهقى ۱۳۸: ۳.

ص: ۵۰

قال فی شرح مسلم:- تعليقاً على حديث: «لاتسافر المرأة ثلاثاً» وفی رواية: «فوق ثلاث»؛ وفی رواية: «ثلاثة»؛ وفی رواية: «لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليال إلّا ومعها ذومحرم»؛ وفی رواية: «لاتسافر المرأة يومين من الدهر إلّا ومعها ذومحرم منها أو زوجها»؛ وفی رواية: «نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين»؛ وفی رواية: «لايحلّ لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلّا ومعها ذوحرمة»؛ وفی رواية: «لايحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلّا مع ذی محرم»؛ وفی رواية: «مسيرة يوم وليلة»؛ وفی رواية: «لاتسافر امرأة إلّا مع ذی محرم». هذه روايات مسلم.

وفی رواية لأبی‌داود: «ولاتسافر بريداً» والبريد مسيرة نصف يوم.

قال العلماء: اختلاف هذه الألفاظ لاختلاف السائلين، واختلاف المواطن، وليس فی النهی عن الثلاثة تصريح بإباحة اليوم والليلة أوالبريد.

قال البيهقی: كأنه (ص) سئل عن المرأة تسافر ثلاثاً بغير محرم، فقال: «لا»؛ وسئل عن سفرها يومين بغير محرم، فقال: «لا»؛ وسئل عن سفرها يوماً فقال: (لا- ظ)؛ وكذلك البريد فأدّى كلّ‌منهم ما سمعه وما جاء منها مختلفاً عن رواية واحد، فسمع فی مواطن ... إلى آخر ما ذكر. (۱) ثمّ زاد على ما ذكره من الاختلاف بعض ما لم‌يذكره مثل: «بعد يومين»، (۲) سيّما الذی حكاه عن المنذری؛ و راجع كلام ابن حجر فی فتح‌الباری فی مجال اختلاف هذه النصوص. (۳)

۱- شرح مسلم للنووی ۱۰۶: ۹.

۲- مسند الشاميين، ۴:؛ الطبرانی ۳۶۱: ۱.

۳- فتح الباری ۶۵: ۴.

ص: ۵۱

أقول: لو انفتح باب مثل هذه الاحتمالات فی النصوص والأخبار، لجرّ علی کلّها الوهن والسقوط، فلم‌یشقّ النفس بشیءٍ من الروایات بعد هذا، فیأتی الروای ویسئل عن حکم فرض مع قیود، فیجاب بکلمة واحدة من أمر أو نهی، ثمّ یدخل کلّ القیود المفروضة فی کلامه فی کلام المجیب، فإنّ هذا تدلیس واضح، وکذب فاضح، لاینبغی صدوره ممّن له أدنی درجة الضبط، وأقل مراتب الوثوق.

فإنّ ورود القید فی مقام الجواب ظاهر بل دال بوضوح شدید، بل صریح فی مدخلیّته فی الحکم ولو فی الجملة، بناءً علی أنّ القید لیس له مفهوم مطلق، بخلاف ما إذا کان القید مفروضاً فی کلام السائل؛ فانّ ورود الجواب لایستدعی دخالة القیود المفروضة فی کلام السائل فی الحکم، فدرج القیود فی کلام المجیب بما یظهر منه صدورها من المجیب خیانة فی النقل، وکذب فی الخبر.

ثمّ إنّ ابن حجر بعد ذکره الاختلاف الکثیر فی هذه الروایات قال: وقد عمل أکثر العلماء فی هذا الباب بالمطلق، لاختلاف التقییدات. (۱) أقول: إنّ روایة التقیید لراوی المطلق یوجب وهن المطلق، واحتمال وهم الروای، فینبغی الاقتصار فی المنع- علی تقدیره- علی القدر المتیقن وهو فرض القید، وبالغض عن ذلک، فإنّ العمل بالمطلق علی تقدیر تعارض المقیّد إنّما یکون حیث لایکون المتعارضات فی القید متفقة علی المعارضة مع المطلق، وإلّا فیکون المطلق أیضاً طرفاً للمعارضة، ویسقط عن الاعتبار.

وممّا یوهن الاعتماد علی نصوص المنع عن سفر المرأة بدون محرم، مایظهر من بعض النصوص من انکار عائشة ذلک علی روایه، وکیف نخفی مثل هذا الحکم علی عائشة، وهی امرأة، والمسألة محل ابتلائها ولو کان السفر بدون محرم حراماً علیها لعلمته لا محالة.

۱- المصدر السابق.

ص: ۵۲

فقد روی عن ابن حبّان بسنده عن عمرة بنت عبدالرحمن أنّها کانت عند عائشة، تقول لعائشة: إنّ أباسعید الخدری یخبر عن رسول‌الله (ص) أنه قال: «لایحلّ لامرأة تسافر فوق ثلاثة أیّام إلّا مع ذی محرم»؛ قالت عمرة: فالتفتت إلینا عائشة فقالت: ما کلّهنّ لها ذومحرم؛ (۱) وفی نقل: مالکلکنّ ذو محرم. (۲) ومن بارد القول، ما نقله ابن حبّان عن أبی‌حاتم، من أنّه لم‌تکن عائشة بالمتهمة أباسعید الخدری فی الروایة، لأنّ أصحاب النبی (ص) کلّهم عدول ثقات، وإنّما أرادت عائشة بقول: ما لکلکم ذومحرم، ترید أن لیس لکلکم ذومحرم تسافر معه، فاتّقوا الله ولاتسافر واحدة منکنّ إلّا بذی محرم یکون معها. (۳) أقول: لو لم‌تکن عائشة متهمة لأبی‌سعید فی صدقه، فلا أقل من کونها متهمة له فی ضبطه للحدیث وفهمه.

روایات أهل‌البیت (علیهم السلام)

وأمّا روایات أهل‌البیت (علیهم السلام) فی مجال هذا الحکم فهی مستفیضة:

الروایة الأولی: صحیح سلیمان بن خالد فی المرأة ترید الحج لیس معها محرم هل یصلح لها الحج قال: «نعم إذا کانت مأمونة». (۴) ونحوها روایة ثانیة، هی معتبرة أبی‌بصیر عن أبی‌عبدالله (ع) قال: سألته عن المرأة تحجّ بغیر ولیّها؟ فقال: «إن کانت مأمونة تحجّ مع أخیها المسلم».

الروایة الثالثة: معتبرة معاویة بن عمّار قال: سألت أباعبدالله (ع) عن المرأة تحجّ إلی مکة بغیر ولی؟ فقال: «لابأس تخرج مع قوم ثقات». وفی نقل الکلینی: «عن المرأة الحرّة». (۵)

۱- صحیح ابن حبّان ۴۴۴: ۶.

۲- صحیح ابن حبّان ۴۴۲: ۶.

۳- المصدر السابق.

۴- الوسائل ۱۵۳: ۱۱، الباب ۵۸، الحدیث ۲ و ۵.

۵- المصدر السابق، الحدیث ۳.

ص: ۵۳

الروایة الرابعة: معتبرة معاویة بن عمّار: «لابأس و إن کان لها زوج أو أخ أو ابن أخ فأبوا أن یحجّوا بها ولیس لهم سعة، فلاینبغی لها أن تقعد، ولاینبغی لهم أن یمنعوها. (۱) الروایة الخامسة: معتبرة صفوان الجمال قال: قلت لأبی‌عبدالله (ع): قد عرفتنی بعملی تأتینی المرأة أعرفها بإسلامها وحبّها إیّاکم، وولایتها لکم لیس لها محرم؟ قال: «إذا جائت المرأة المسلمة فاحملها؛ فإنّ المؤمن محرم المؤمنة، ثمّ تلا هذه:

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض. (۲) قال العلامة المجلسی فی مرآة العقول: قال سید المحققین بعد هذه الروایة: وأمّا مقتضی هذه الروایات فهو الاکتفاء فی المرأة بوجود الرفقة المأمونة، وهی التی یغلب ظنّها بالسلامة معها.

فلو انتفی الظنّ المذکور بأن خافت علی‌النفس أو البضع أو العرض، ولم‌یندفع ذلک إلّا بالمحرم، اعتبر وجوده قطعاً؛ لما بالتکلیف بالحج مع الخوف من فوات شیء من ذلک من الحرج والضرر. (۳) وقد حکم فی الملاذ بأنّ جواز الحج بغیر محرم مجمع علیه بین الأصحاب. (۴) و قال فی معنی کون المرأة مأمونة: ظاهره أنّ هذا الشرط لعدم جواز منع أهالیها من حجّها، فإنّهم إذا لم‌یعتمدوا علیها فی ترک ارتکاب المحرّمات وما یصیر سبباً لذهاب عرضهم، یجوز لهم أن یمنعوها إذا لم‌یمکنهم بعث أمین معها.

ویحتمل أن یکون المراد: مأمونة عند نفسها، أی آمنة من ذهاب عرضها، فیوافق الأخبار الأخیرة. (۵)

۱- المصدر السابق، الحدیث ۴.

۲- المصدر السابق، الحدیث ۱.

۳- مرآة العقول ۱۷۲: ۱۷.

۴- ملاذ الأخبار ۳۸۸: ۸.

۵- مرآة العقول ۱۷۳: ۱۷

ص: ۵۴

وقال فی الملاذ فی معنی مأمونـة: أی فی نفسـها، فهـذا القیـد للولی وتمکینها منه؛ أو مأمونة عند النّاس فیکون جواز خروجها مشـروطاً بکونهـا مأمونـة عنـد النّـاس، لئلا تتهم فی عرضـها، فتکون مأمونـة فی قوة آمنـة. (۱) نعـم ورد فی معتـبرة عبـدالرحمن بـن الحسن عن أبیعبـدالله (ع) قال: سألته عن امرأة تحـجّ بغیر محرم؟ فقال: «إذا کانت مأمونة ولمتقدر علی محرم فلابأس بذلک». (۲) وهذا الخبر و إن لمیشترط فی وجوب الحج وجود المحرم الذی کان یقول به غیرنا، ولکن ظاهره التکلیف بمرافقة المحرم مع التمکن، حیث شـرط فی جواز السفر بدون المحرم عدم التمکن منه، فالمرأة إذا قدرت أن تسترفق محرم لها فلاینبغی لها أن تخرج وحدها.

ونحوه خبر قرب الإسناد بإسناده عن أمیرالمؤمنین علی (ع) کان یقول: «لابأس أن تحجّ المرأة الصرورة مع قوم صالحین إذا لمیکن لها محرم ولا ـ زوج». (۳) ولکن تقـدّم أنّ مناسـبات الحکم والموضوع تقضـی باختصاص شـرطیة المحرم بتلک الأعصار الغابرة التی کان الرفیق والمصـاحب مؤثراً فی تخفیف ثقـل السـفر ورفع أعبـائه، ومساعـداً فی دفع المشاکـل وأخطـاره، لا ـ فی هـذه الأعصار التی ربّما لایکون الرفیق إلّا ثقلًا علی المسافر، وکلفة علیه زائداً علی کلفة السفر ومؤونته.

فقـد تحصـل ممّـا تقـدّم اسـتفاضة النصوص من طرق أهل‌البیت (علیهم السـلام) بعـدم اشتراط المحرم فی جواز السـفر للمرأة، ولا فی وجـوب الحـج علیهـا، بـل إذا أمنـت المرأة مـن نفســها، واسـتطاعت الحـج بـدون محرم، حجّـت وسـافرت، ولا ـ یحقّ لأحـد أن یمنعها حتیالزوج؛ وقد وردت نصوص عدّة فی عدم اشتراط إذن الزوج أیضاً فی الحج الواجب؛ والله العالم.

۱- ملاذ الأخبار ۳۸۹: ۸.

۲- الوسائل ۱۵۳: ۱۱، الباب ۵۸، الحدیث ۶.

۳- نفس المصدر: الحدیث ۷.

ص: ۵۵

إخراج غير المسلم من الجزيرة العربية دراسة فقهية استدلاليّة

حيدر حب الله

تمهيد

الذى يبدو للباحث أنّ المعروف بين الفقهاء المسلمين، (۱) هو الحكم بعدم استيطان المشركين خاصّة أو مع أهل الكتاب- ولو كانوا أهل ذمّة- جزيرةَ العرب على نقاش فى التحديد الجغرافى لهذه المنطقة، لتشمل جزيرة العرب كلّها، وضيقاً لتقتصر على مكّة المكرمة والمدينة المنوّرة أو بلاد الحجاز.

وهذه الصيغة القانونية للمسألة توحى بالدرجة الأولى- من حيث المقدار الواضح منها- بلزوم إلغاء ظاهرة توطّن غير المسلم فى تلك المنطقة، بيد أنّ البحث الفقهى- وعلى ما هو مسجّل فى جملة من الكتب الفقهية- قد تطرّق إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ طُرح على بساط البحث موضوع دخولهم إلى هذه البقعة ولو لمجرّد المرور، كما لو هبطت الطائرة فى مطار جدّة كمحطة «ترانزيت»، لتعود للإقلاع بعد مدّة قصيرة من الزمن، مكملةً مسيرها إلى حيث مقصدها الأصلى، كما أنّ مسألة زيارتهم هذه الأراضى ولو مجرّدةً عن غرض الاستيطان، بل للسياحة أو التجارة أو .. كان هو الآخر كغيره- ربما- مورداً لتحفظ

۱- أنظر: الطوسى، المبسوط ۴۷: ۲؛ والمحقق الحلى، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والعلامة الحلى، تذكرة الفقهاء ۳۳۴: ۹؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ۳۹: ۲؛ والمحقق الكركى، جامع المقاصد ۴۶۴: ۳.

ص: ۵۶

بعض الفقهـاء المسـلمين، ولا أقلّ محلّ جـدل .. (۱)، وذكر بعضـهم جواز أن يـأذن لهم الإمـام بالبقـاء ثلاثـة أيام فقط. (۲) بل وصل الالتزام الفقهی بهذا الحكم إلى درجة الحكم بنبش قبره لو دفن فيه على حدّ تعبير بعض النصوص الفقهية (۳).

ولم يخالف فی أصل المسألة إلّا بعضٌ قليل من الفقهاء استشكل فيها، مثل السيد أبوالقاسم الخوئی (۴).

وعلى أيـة حـال، فلابـدّ لنا من دراسـة المسألـة من حيث الأساس، وأنه هل هناك ما يؤكّد ثبوت هـذا التشريع أو ما كان من قبيله فی المتوفّر لـدينا من المصادر الدينية أم لا؟ كما أنه لابدّ لنا- وفی إطار استعراض وملاحظة النصوص والأدلّة المتوفرة فی الموضوع- من ملاحقة المدى الذی تعطيه هذه الأدلّة من حيث السعة والضيق على تقدير ثبوت الجذر والبنية الأولى له.

نظرية الإخراج من الحجاز وجزيرة العرب، الأدلة والشواهد والمناقشات

الذی يظهر من كلمات الفقهاء فی هذا الإطار هو الاعتماد على مجموعة أدلّة لتثبيت هذا الحكم، وأهمّها:

۱- المستند القرآنی لنظرية الإخراج من الجزيرة العربية

اعتمد بعض العلماء هنا على قوله تعالى: وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ

۱- راجع: المحقق الحلی، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱.

۲- العلامة الحلی، تحرير الأحكام الشرعية ۲۱۲: ۲- ۲۱۳؛ وقواعد الأحكام ۵۱۵: ۱.

۳- العلامة الحلی، تذكرة الفقهاء ۳۳۷: ۹؛ والمحقق الكركی، جامع المقاصد ۴۶۵: ۳.

۴- أنظر: الخوئی، منهاج الصالحين ۴۰۰: ۱؛ والوحيد الخراسانی، منهاج الصالحين ۴۵۲: ۲؛ ومحمود الهاشمی، منهاج الصالحين ۴۱۴: ۱.

ص: ۵۷

وَلاتُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرام حَتَّى يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ. (۱) حيث ذهب المحقّق الأردبيلى إلى أنّ هذه الآية ظاهرة فى وجوب إخراج المشركين من مكّة، وفاقاً لما قاله الفقهاء فى أبحاثهم الفقهيّة. (۲) والاستناد إلى هذه الآية الكريمة يقوم على تفسير: مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ بمعنى: من المكان الذى أخرجوكم منه، أمّا إذا فسّرناها بأنّها فى مقام التعليل، بمعنى: أخرجوهم لأنّهم أخرجوكم، فإنّها ستخرج عن مجال الاستدلال؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه حينئذٍ أنه يجب عليكم إخراجهم من مكّة ردّاً على إخراجهم لكم منها، فيتحدّد الحكمضمن إطار هذه المعادلة، فإذا انتهى الزمن الأول الذى عاش فيه من فعل ذلك- إخراج المسلمين من بلدهم- لم‌يعد هناك معنى لإخراج الأجيال اللاحقة؛ لعدم صدق الحيثية الإثباتية للحكم فى موردهم، كما هو واضح.

بل حتى لو فهمنا دلالة: مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ على بيان المكان، فإنّ قرينة أَخْرَجُوكُمْ شاهدة على الحيثية التعليلية لهذا الحكم، بوصفه حكماً عقابياً لهم على فعلهم ذلك بكم، وإلا لم يكن هناك معنى لبيان محلّ الإخراج بهذه الطريقة واللسان.

والحيثية التعليلية التى أشرنا إليها، بصرف النظر عن تفسير حَيْثُ فى الآية الكريمة تلوح من ظاهر كلمات بعض المفسّرين أيضاً. (۳)

۱- سورة البقرة: ۱۹۱.

۲- راجع: الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۰۸.

۳- أنظر: الطبرسى، جوامع الجامع ۱۸۹: ۱؛ ومجمع البيان ۳۰: ۲؛ والفيض الكاشانى، التفسير الصافى ۲۲۸: ۱؛ والطبرى، جامع البيان ۲۶۱: ۲؛ وتفسير السمعانى ۱۹۲: ۱؛ وتفسير البغوى ۱۶۲: ۱؛ والغرناطى، التسهيل لعلوم التنزيل ۷۳: ۱؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ۲۳۳: ۱.

ص: ۵۸

يضاف إلى ذلک أنّ الآیة- لو سلّمنا بها- خاصّة بمکّة؛ لأنّها هی التی تمّ إخراج المسلمین منها، کما أنّها خاصّة بالمشرکین من عبدة الأوثان؛ لأنّهم هم القدر المؤکّد؛ حیث لم یشارک أهل الکتاب فی إخراج المسلمین من مکّة، ولا أهل سائر الدیانات الأخری.

والنتیجة: إنّ الظاهر من الآیة کونها وردت- علی حدّ تعبیر ابن کثیر (۷۷۴ ه-)- مورد القصاص والردّ بالمثل؛ فإنّ هؤلاء القوم أخرجوکم لحوالی عقد من الزمن من بلدکم ظلماً وعدواناً، فیجب أن یعاقبوا بالإخراج، ولیس هذا اللسان لسان قانون یمنع دخول أیّ مشرک مطلقاً أرض الحجاز إلی یوم القیامة.

من هذا کلّه، یظهر أنّ ما ذکره بعض الباحثین من أنّ المشرک لا تؤخذ منه الجزیة، ولا یقبل منه غیر الإسلام، وهذا یعنی عدم جواز استیطانه بلاد الإسلام، (۱) فضلًا عن استیطانه جزیرة العرب، غیر صحیح؛ لأنّه من أخذ اللوازم بطریقة غیر عرفیة ولا قانونیة، فلو کان هذا الحکم یتضمّن عدم استیطانهم بوصفه حکماً ثابتاً، کان معنی ذلک أنه لو ارتفع حکم القتل- ولو لعنوان ثانوی کالعهد والأمان و ..- منعوا من استیطان العالم الإسلامی!! بل إنّ حکم القتل حکمٌ مستقلّ قائم بنفسه علی تقدیر الأخذ بإطلاقه، نعم عدم الاستیطان لازم خارجی لواقع القتل؛ لفرض موته، مع أنه لا یشمل جثته کی لا یجوز دفنها فی بلاد الإسلام، أو فی جزیرة العرب کما ذکره بعضهم؛ لعدم وجود معنی لشمول دلیل القتل لقتل الجثة مثلًا.

وعلیه، فالاعتماد علی مستند قرآنی مفترَض؛ لإثبات وجوب إخراج الکفار من الجزیرة العربیة، غیر دقیق.

۲- استدعاءات شرافة الموضع

الدلیل الثانی الذی ذکروه هنا هو أنّ جزیرة العرب تعدّ من المواقع الشریفة من جهة کونها منزلًا ومرکزاً للعرب الذین کان منهم

۱- محمد علی الأنصاری، الموسوعة الفقهیة المیسّرة ۳۲۵: ۳- ۳۲۶.

ص: ۵۹

رسول الله (ص) وحيثية الشرف المتضمّنة فيها تستدعى عدم السماح بدخول غير المسلم إليها، مما يفرض حرمانه من ذلك. (۱) غير أن هذا الكلام لا يعدو أن يكون محاولة لتقريب الحكم إلى الذهن من حيث حكمته، وإلّا فإنه لا يمثّل فى حدّ ذاته أية قاطعية؛ إذ إنّ محض الشرفية لو استدعى هذا الحكم هنا، لكان يستدعى نماذج مشابهة لا يصح الالتزام بها؛ فمثلًا: هل يلتزم القائل به بحرمة إدخالهم أو دخولهم الكوفة والنجف والقدس ومشهد وباقى المناطق بما يؤدّى إلى توسعة الحكم لأكثر من ذلك، مما هو غير ثابت فى الشريعة، بملاحظة أنه لو كان لبان، بل قد بان عدمه؟!

على أنّ تشرّف بقعةٍ معينة كيف عرفنا أنه يوجب حرمة دخول الكافرين إليها؟ وما هو المبرّر المنطقى الذى جعلنا نقفز إلى هذا الحكم على أساسه؟! كما أنّ القضية من جهة أخرى قابلة وفق منطق هذا الاستدلال للتوسعة، من قبيل حرمة دخول الفاسقين المتهتكين ولو كانوا من المسلمين وشبه ذلك، مما لا يظنّ بالالتزام به؛ لقيام الشواهد التاريخية على عكسه.

والذى يبدو أنّ المستدل كأنه استوحى من استيطانهم تلك البلاد ما يفيد هتك حرمتها أو إضعاف عزّتها أو أصالتها وأشباه ذلك، مما يلقى بظلاله على نفس الظاهرة الإسلامية والمجتمع الإسلامى بصورة سلبية، لما تمثله جغرافيا الحجاز من ارتباط وثيق بالتراث الإسلامى، ومن هذه الجهة قد يتمّ التوافق معه متى أحرزنا صغرى هذه المعادلة ومصداقها، الأمر الذى لا يملك وجهاً واضحاً إلّا فى بعض الحالات التى ربما نصنّفها فى حساب الحال النادر.

۳- مستند الإجماع فى نظرية التحريم

استند بعض الفقهاء هنا إلى الإجماع، (۲) فضلًا عن الشهرة المؤكّدة فى عدّة كلماتٍ لهم. (۳)

۱- الكركى، جامع المقاصد ۴۶۵: ۳.

۲- المبسوط ۴۷: ۲؛ وتذكرة الفقهاء ۳۳۴: ۹؛ والشهيد الثانى، مسالك الأفهام ۸۰: ۳؛ والمحقق النجفى، جواهر الكلام ۲۸۹: ۲۱.

۳- شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والمحقق الأردبيلى، مجمع الفائدة والبرهان ۵۲۱: ۷؛ والخوئى، منهاج الصالحين ۴۰۰: ۱.

ص: ۶۰

وهذا الإجماع يمكن إثباته أيضاً من طريق آخر، غير ملاحظة كلمات الفقهاء في المسألة على ما أفاده الشيخ محمد حسن النجفي (۱)، وذلك بالرجوع إلى نفس السيرة الإسلامية الجارية على ذلك.

ومتى تحقّق ذلك الإجماع وتلك الشهرة كانا بنفسيهما دليلًا على الحكم الشرعي.

وهذا الاستدلال يمكن تسجيل ملاحظتين عليه، هما:

الملاحظة الأولى: ما صار مكرّراً جداً من احتمال المدركية على أقلّ تقدير في هذا الإجماع، إذا لم نقل بحصول الاطمئنان العرفي بهذه المدركية، من خلال تداول المسألة على مستوى المستند الحديثي في المصادر الشيعية والسنية، كما سوف نلاحظه إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: إنّ قيام السيرة الإسلامية على ظاهرة منع دخول غير المسلمين أراضي الحجاز، لو تأكّدنا منه في مختلف المراحل التاريخية، لا يفيد يقيناً بقيام إجماع فقهي؛ لأنّ الملاحظ في تشكّل هكذا ظواهر اجتماعية سياسية عامة على أساسٍ ديني أنه يعتمد بالدرجة الأولى على مزاوجة بين الموقف السياسي الإسلامي التقليدي، والمرجعية الدينية العامة، ومن الممكن جداً عدم تأثير الموقف المخالف في إلغاء أو تقليص مثل هذه الظواهر، فالموقف الرسمي الديني والسياسي كافٍ في حدّ نفسه في تشكيل سيرة وتعاقد اجتماعي عام في مثل هذه المسألة، تماماً كما يحصل في عصرنا في بعض الديار الإسلامية، حيث يكفي إصدار مفتي تلك الديار فتوى ثم قيام الدولة بتطبيق تلك الفتوى لتكون حالةً عامّة،

۱- جواهر الكلام ۲۸۹: ۲۱.

ص: ۶۱

رغم أنه قد يكون هناك الكثير من المعارضين لهذه الفتوى في الأروقة والمحافل العلمية.

ومن هنا لا تكون السيرة شاهدةً على توافق فقهي تخصّصي لدى علماء الفقه على مستوى الدراسة العلمية للمسألة.

۴- مستند السيرة الإسلامية العامّة

ذكر المحقق النجفي (۱) هنا أنّه يمكن التمسّك مباشرةً بالسيرة الإسلاميّة القائمة على ذلك، بمعنى جعلها كاشفاً مباشراً عن الموقف الشرعي الإسلامي، بلا ضرورة لتوسّط الإجماع الفقهي في عملية الكشف هذه.

وهذا هو الفارق في كلامه بين تمسّكه بالسيرة هنا وفي الدليل المتقدّم، حيث جعلها هناك وسيطاً لاكتشاف الإجماع، أما هنا فجعلها دليلًا مستقلًا.

وهذا الدليل يمكن أن يلاحظ عليه أمرٌ عام، وهو أنّ السيرة المتشرّعية يمكن أن تخضع لقانون المدركيّة كما يخضع لها الإجماع؛ حيث لابدّ في السيرة من رفع تمام الاحتمالات التي تدعم نشوءها من عناصر غير الفقه والحكم الإسلامي.

وهذه السيرة في الفترة اللاحقة لعصر النص يحتمل فيها في حالاتٍ كثيرة- كما في محلّ بحثنا- اعتمادها على الفتاوى والآراء الفقهية للفقهاء وأئمة المذاهب و .. ومع هذا الاحتمال لا تعود لهذه السيرة كاشفيّة تامة عن إسلامية الحكم الذي تختزنه.

كما أنّ هذه السيرة في الفترة المعاصرة لزمن النص يحتمل فيها في كثير من الأحيان اعتمادها على عناصر غير مجرّد الموقف الإسلامي، كما لو اعتمدت السيرة على فهم خاصّ للنص، كما في موردنا الذي يوجد فيه- كما سيأتي- نصّ وصية الرسول (ص) في هذا

۱- المصدر السابق.

ص: ۶۲

المضـمار، الأمر الذى يحتمل معه أنهم اعتمدوا- بوصفهم فقهاء وعلماء دين معاصرين للقرون الإسلامية الأولى- على هذا النص، كما أنّ الاسـتدلال بمسألة شرفية المكان ربما كان عاملًا مساعداً فى نشوء هذه المفاهيم المرتبطة بمسألتنا؛ وربما كانت العوامل السياسية قد لعبت دوراً فى تفريغ الجزيرة من غير المسلمين، الأمر الذى تُلُقّى فيما بعد على أنه أمرٌ دينى ثابت.

على أنه من غير المعلوم تكوّن مفهوم السـيرة هنـا فى القرون الثلاثـة الأـولى؛ لأـنّ هـذا النوع من الأحكام له فى الغالب جانب سياسـى إجرائى يعنى الدولة وأجهزتها، وليس قضـيّةً عبادية أو معاملة مالية شائعة، حتى تعيش فى وعى الناس بشـكل مستمرّ أو تمارس بشكل متواصل، ومعه يكفى فى تصوّر انعقاد سـيرة اتخاذ موقف فقهى رسـمى من جانب بعض فقهاء الدولـة مدعوماً بقرار سياسـى فى تلك المنطقة، وأين هذا من تكوّن مفهوم السيرة؟!

كما أنّ المسألة فى دائرة أبناء الطائفة الشيعية لا تخرج عما قلناه آنفاً، انطلاقاً من وجود مدارس ورؤى متعدّدة فى الوسط الشيعى، حتى فى ظلّ وجود الإمام، نظراً لقلّة وضـعف عمليّة التواصل المجتمعى العام الذى يسـمح للإمام (ع) بالإشـراف عل كلّ المجتمع الشـيعى، لاسيّما مع الظلم الـذى مورس على أئمـة أهـل البيت النبوى فى العصـرين الأـموى والعباسـى، إذ لم يكن التواصـل الجماهيرى وعلاقة الإمام (ع) بالقاعدة كما هى الحال عليه اليوم.

وهذه الملاحظة العامّة- وكما أشرنا- وإن لم يكن مجال تفصيلها هنا، إلّا أنه اتضح أنها تعيق عملية الكشف فى السيرة.

۵- مستند الأحاديث الشريفة

يمكن اعتبار هذا الدليل هو الأساس هنا، أى التمسّك بالأخبار الواردة فى المسألة من كتب الفريقين: السنّى والشيعى، وإن ذكر

ص: ۶۳

الشهيد الثاني وغيره عدم العثور علیخبر فی المسألة من طرق الإماميّة، (۱) وما عثرنا عليه نحن هو:

الحديث الأول: الرواية المتضمّنة لوصية النبی (ص) بإخراج اليهود من جزيرة العرب، أو إخراج المشركين منها، ففی الحقيقة خبر الوصية يشتمل علی نصّين:

أحدهما: ما يدلّ علی إخراج اليهود والنصاری أو اليهود فقط.

وثانيهما: ما ورد فی المصادر الحديثية السنّية، ويشتمل علی إخراج المشركين، وله وجودٌ ما فی مصادر الشيعة.

وقد نقل النص الأول فی الغالب عن أمّ سلمة زوج النبی (ص)، كما نقل النصّ الثانی عن ابن عباس، والنصان هما:

أ- خبر أم سلمة المروی عن رسول الله (ص) أنه: أوصی عند وفاته: يُخرج اليهود من جزيرة العرب ... (۲) وبحسب نقل الحرّ العاملی عن أمالی الطوسی، جاءت إضافة النصاری إلی اليهود؛ (۳) وورد فی مرسل ابن جريج بأن لا ـ يترك يهودی ولا ـ نصرانی بأرض الحجاز. (۴) ب- خبر ابن عباس، الذی جاء بصيغة: «... أخرجوا المشركين من جزيرة العرب ..». (۵) وقد جاء مضمون الوصيّة عن ابن عباس بنقل الفضل بن شاذان فی وقائع حادثة يوم الخميس، وأنّ النبی (ص) قال فيما قال: «.. وعليكم بهذه الثلاثة أشياء أنفذوها بعدی: أنفذوا جيش أسامة،

۱- مسالك الأفهام ۸۰: ۳؛ ومجمع الفائدة والبرهان ۵۲۱: ۷.

۲- الطوسی، الأمالی: ۴۰۴؛ الهيثمی، مجمع الزوائد ۳۲۵: ۵، وذكر أنّ رجاله رجال الصحيح؛ والطبرانی، المعجم الكبير ۲۶۵: ۲۳.

۳- تفصيل وسائل الشيعة ۱۳۲: ۱۵.

۴- الصنعانی، المصنّف ۵۷: ۶- ۵۸، و ۳۶۱: ۱۰؛ والدر المنثور ۲۲۷: ۳.

۵- صحيح البخاری ۱۳۷: ۵؛ ومسند ابن حنبل ۲۲۲: ۱؛ وصحيح مسلم ۷۵: ۵؛ وسن أبی داوود ۴۱: ۲؛ والبيهقی، السنن الكبری ۲۰۷: ۹؛ والصنعانی، المصنف ۵۷: ۶، و ۳۱۱: ۱۰ و ..

ص: ۶۴

وأجيزوا الوفد كما كنت أجيزهم، وانفوا المشركين من جزيرة العرب، حتى لا يكون في جزيرة العرب إلّا دين واحد ..». (۱) وهذه الوصية واضحة فيما تقرّره على مستوى بحثنا؛ لأنها تقرّر إخراج الكافرين من جزيرة العرب، بمعنى عدم السماح لهم بالاستقرار فيها، وهو المطلوب، بل قد تشمل مطلق الزيارة والتردّد، دون مثل الدفن ونحوه.

والبحث في هذه الوصية يقع تارةً على المستوى السندي الصدوري وأخرى على المستوى الدلالي:

أما الناحية السندية: فهي ضعيفة في رواية أمّ سلمة، حيث ورد في طريقها وهب بن حزم وهو مهمل جداً، نعم صحّح السند في طرق أهل السنة، غير مرسل ابن جريج، وأما خبر ابن عباس ففي طريق ابن شاذان مشكلة إثبات صحّة نسبة الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم إليه، فإنّ نسخ هذا الكتاب (كتاب الإيضاح) قليلة جداً، ويبدو أنّ العلامة المجلسي والحرّ العاملي لم تصلهما نُسَخه، ولهذا أقرّ محقّقو الكتاب بندرة النسخ، وأنها بأجمعها غير كاملة وفيها غلط، (۲) وأقدم نسخه المتوفرة لا يحرز عودها إلى قبل القرن الحادي عشر الهجري، فالاعتماد على كتاب من هذا النوع مشكل جداً.

وأما سند المصادر السنية برواية ابن عباس فهو تام وفقاً لأصول علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة؛ بعيداً عن التحفّظ من موضوع ابن عباس حيث كان صغير السنّ.

وأما الناحية الدلالية: فقد تبرز عدّة ملاحظات، هي:

الملاحظة الأولى: إنّ النصّين متناقضان؛ فإنّ أحدهما يجعل مورد الوصية أهلَ الكتاب، والآخر يجعلها واردةً في المشركين الذين صاروا علماً لعبدة الأوثان؛ وحيث إنّ الوصية واحدة، فلا محالة يقع التردّد في موردها، فيعود الحديث مشوباً بالغموض من هذه الناحية.

۱- ابن شاذان، الإيضاح: ۳۵۹- ۳۶۰.

۲- أنظر مقدّمة المصحّح للإيضاح: ۶۱. مير جلال الدين الأرموي.

ص: ۶۵

وقد يقال بأنّ هذه الملاحظة قابلة للمناقشة؛ لأنّ النصين لم يتصدّيا لإبراز وصيّة رسول الله (ص) بما هى نصٌّ كامل متكامل، وإنما أخبر كلّ نصّ منهما عن شىء أوصى به، ولعلّ كلّ نص منهما يخبر عن مقطع آخر، حتى لو فرضنا أنّ الوصية المخبر عنها كانت واحدة، وأنه لم يقم الرسول (ص) بالإيصاء مرّتين متباعدتين زماناً، كما هو غير بعيد.

إلّا أنّ ظاهر الروايات- لاسيما بطريق ابن عباس- الإخبار عن تمام الوصية؛ فإنها ذكرت أنّ الرسول بيّن ثلاثة أشياء فى وصيّته ثم ذكرتها، وفى بعض المصادر جاء نسيان الثالثة من طرف الراوى، وهو ظاهر فى بيان أحداث الوصية كلّها، لاسيّما وأنّ بعض روايات إخراج اليهود عبّر فيها بآخر ما تكلّم به الرسول حيث جاء قوله: «أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب»؛ (۱) وفى خبر آخر إلى أبى عبيدة بن الجراح أيضاً أنه: «وأحسبه قال: أخرجوا اليهود من أرض الحجاز»، (۲) حيث لايبدو من الراوى التأكّد من صدور هذه الجملة.

وهذا ما يفتح الباب على تردّد آخر، فى إضافة أهل نجران على صعيد الجزيرة العربية، وتخصيص اليهود بأرض الحجاز، بناءً على التمييز بين الجزيرة والحجاز؛ إلّا إذا جرى الإصرار على وجود عدّة وصايا له (ص) عند وفاته، فى بعضها يذكر المشركين وفى بعضها الآخر اليهود، بل لقد تعدّدت الروايات فى آخر ما نطق به الرسول (ص) من الصلاة وغيرها، ولعلّ التعبير بآخر ما تكلّم به قائمٌ على المسامحة العرفية.

الملاحظة الثانية: إنّ ظاهر رواية كتاب الإيضاح بيان للغاية بقوله: «حتى لا يكون فى جزيرة العرب إلّا دين واحد»، وهذا معناه أنّ الإخراج كان لغاية عدم وجود دينين فى جزيرة العرب، وستأتى رواية مستقلّة بهذا الصدد؛ وعدم وجود دينين لا يقتضى منع الكافر من الاستيطان فى الحجاز أو جزيرة العرب؛ لعدم صدق وجود دينين بذلك، بل إنما يصدق بوجود جماعات كبيرة لها معابدها، وأماكن صلاتها،

۱- سنن الدارمى ۲۳۳: ۲؛ والكوفى، المصنّف ۶۳۵: ۷؛ والبخارى، التاريخ الكبير ۵۷: ۴.

۲- مجمع الزوائد ۲۸: ۲.

ص: ۶۶

ومظاهرها الدينية، فهذا العنوان أخصّ من عنوان مطلق المنع من الاستيطان أو الزيارة أو الدفن أو نحو ذلك.

إلّا أنّ هذه الملاحظة لمّا وردت على الرواية المذكورة في مصدر غير معتبر سنداً لم يكن يمكن التعويل عليها في مواجهة سائر الروايات قبل النظر في الروايات القادمة.

الملاحظة الثالثة: إنّ هذا النص- الوصية- قد صدر قبيل وفاةالرسول (ص) وبعد نزول سورة المائدة ورجوع النبي من حجّة الوداع، وقد تعرّضنا في مناسبةٍ أخرى لما يصدر عن النبي بعد هاتين الحادثتين، وقلنا بأنّ مقتضى آية إكمال الدين أنه لم يعد هناك شيء ناقص في الدين، وأنّ حجّة الوداع قد أعلن فيها النبي (ص) أنه ما من شيء يقرّب إلى الجنة ويبعّد عن النار إلّا وقاله، إذاً فلم تعد هناك أشياء ناقصة في أصل الدين، من هنا تحمل النصوص النبوية التي أعقبت هذا الأمر، إما على تكرار ما كان قاله النبي من قبل، أو على بيان حكم حكومي ولائي، غير الأحكام الإلهية الثابتة.

وهنا يقال: إذا ثبت أنّ مسألة إخراج المشركين من جزيرة العرب قد صدرت من النبي قبل ذلك، كان بيانه هنا تكراراً للحكم الإلهي، ويتمّ الاستدلال، أما إذا لم يثبت ذلك، فيحتمل جداً أن يكون بياناً لحكم حكومي بيّنه النبي ليفعلوه لمصالح زمنية تستدعي تطهير الجزيرة العربية تماماً من الشرك، لتكون خاليةً تماماً من الوجود غير الإسلامي، ريما حمايةً لانطلاقة الوجود الإسلامي بعد ذلك في الفتوحات أو غيرها.

ولعلّ ما يعزز هذا الأمر أنّ الموردين الآخرين اللذين ذكرهما النبي فيهما روح الحكم التاريخي، فإنّ إنفاذ جيش أسامة ليس حكماً إلهياً ثابتاً وإنما هو حكم مرحلي خاصّ بزمن النبي (ص) وإجازة الوفد كما كان يجيزهم- بمعنى إكرامهم وإنزالهم- ليس حكماً خاصاً بالوفود الآتية؛ لأنّ عنوانه عام، وإنما هو مصداق لوجوب الإكرام أو لنهج التعامل مع المؤلّفة قلوبهم أو نحو ذلك، فليس هناك تأسيس حكم جديد هنا أيضاً.

ص: ۶۷

وقد بحثنا في محلّه (۱) من قبل، وتوصّلنا إلى أنّ موارد الشك في تاريخيـة الحكم لا أصل فيها يثبت التاريخية أو عدمها، فيرجع إلى القدر المتيقن، ولا يقين هنا بشمول الحكم لغير ذلك الزمان.

الحـديث الثـاني: خبر ابن عبـاس أنّ رسول الله (ص) قـال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»، (۲) وفي مرسل عمر بن عبـدالعزيز: «لا يبقينّ دينان بأرض العرب». (۳) وفي خبر عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله (ص) أن قال: «لا يترك بجزيرة العرب دينان»، (۴) وفي حديث آخر: «لا دينان بأرض العرب». (۵) وقد ذكر أنّ هذا الحديث جاء في سياق إجلاء عمر بن الخطاب أهل خيبر تارةً، وأهل نجران أخرى، ولهـذا لاحظ الطـبري الشـيعي أنّ مـا فعله عمر بن الخطـاب مع أهـل نجران وخيـبر يخـالف عهود النـبي معهم وصـلحه وإقرارهم على ما هم عليه. (۶) ولعلّ الوسط السنّي كان يستشعر إشكالية قديمة من هذا النوع، حيث نجد عند الإمام مالك في الموطأ، نقلًا عن ابن شهاب قوله: «ففحص عن ذلك عمربن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أنّ رسول الله (ص) قال .. فأجلى يهود خيبر .. وقد أجلى عمربن الخطـاب يهود نجران وفـدك، فأمـا يهود خيبر فخرجوا منهـا ليس لهم من الثمر ولا من الأرض شـيء، وأما يهود فـدك فكان لهم نصف الثمر ونصف الأرض؛ لأنّ رسول الله (ص) كان صالحهم على نصف الثمر ونصف الأرض، فأقام لهم

۱- حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ۶۶۳- ۷۴۰.

۲- الصنعاني، المصنّف ۳۵۹: ۱۰، ۳۶۰؛ والموطأ ۸۹۲: ۲- ۸۹۳.

۳- البيهقي، السنن الكبرى ۲۰۸: ۹؛ والصنعاني، المصنّف ۳۶۰: ۱۰.

۴- مسند ابن حنبل ۲۷۵: ۶؛ وتاريخ الطبري ۴۵۳: ۲؛ البيهقي، السنن الكبرى ۲۶۶: ۶.

۵- الشافعي، الأم ۳۱۷: ۱؛ والتمهيد ۴۶۳: ۶.

۶- الطبري، المسترشد: ۵۲۷.

ص: ۶۸

عمر نصف الثمر ونصف الأرض، قيمةً من ذهب وورق وإبل وحبال وأقتاب، ثم أعطاهم القيمة وأجلاهم منها». (۱) ويلاحظ هنا تعرّض بعض علماء أهل السنّة للإجلاء الذى قام به النبى (ص) فى حقّ يهود المدينة من بنى قينقاع وبنى النضير وبنى قريظة. (۲) وهذا الوضع يفتح على فرضيّة أساسية، وهى أنّ الخليفة الثانى عمربن الخطاب لعلّه هو الذى اتخذ قرار إجلاء أهل الأديان الأخرى عن الجزيرة العربية، نتيجة اجتهادٍ منه أو قراءة ميدانية أو غير ذلك، ثم لمّا جاءت الأجيال اللاحقة، سعت لتبرير هذا الأمر عند ظهور إشكالية عدم التناسب بين فعله وما كانت الحال عليه أيام الرسول (ص) فنسبت مقولة عدم اجتماع دينين إلى النبى، ونُسب الأمر بإخراج اليهود والنصارى إليه أيضاً.

ويعزّز ما نقول ما رواه ابن أبى شيبة الكوفى بسنده إلى ابن عمر، عن أبيه عمربن الخطاب أنه قال ":لا- يتركوا اليهود والنصارى بالمدينة فوق ثلاث قدر ما يبيعوا سلعتهم، وقال: لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب. "(۳) هذا يعنى أن قرار إخراج أهل الكتاب كان قراراً من الخليفة الثانى، وها هو النصّ عينه يُنقل عنه، وإنما نسب إلى الرسول (ص) بعد ذلك ربما إجابةً عن اعتراض معترض هنا أو هناك، ولا يهمّنا هنا تصويب فعل الخليفة أو تخطئته، بقدر ما يعنينا اكتشاف أنّ الحكم ليس إلهياً ثابتاً، وإنما هو حكم حكومى من خليفة المسلمين لمصالح وقتية رآها.

والذى يؤكّد ما نقول أيضاً، طريقة تعبير الراوى بأنّ عمربن الخطاب فحص حتى أتاه الثلج واليقين، فهذا النوع من التعبير يستبطن- فيما أظن- رغبةً من الراوى فى إضفاء طابع السكينة

۱- مالک بن أنس، الموطأ ۸۹۳: ۲.

۲- البيهقى، السنن الكبرى ۲۰۸: ۹.

۳- المصنّف ۶۳۵: ۷.

ص: ۶۹

على الخطوة التى قام بها الخليفة الثانى، وإلّا فلماذا هذا التعبير وكأنّه يؤرّقه شىء؟! ثم ما معنى الفحص؟ فلو كان الرسول (ص) أوصى بذلك عند وفاته، كما تقول الروايات المتقدّمة، لعرفها كلّ الناس، بل لقد كان الخليفة الثانى حاضراً فى تلك المواقع، فكيف لم يطّلع، بل فحص ولم تقل الرواية: سأل؟!

على أنّنى أستغرب أنه لو كان هذا النصّ موجوداً عن النبى، فلماذا لم يتداول قبل خلافة عمربن الخطاب؟! ولماذا سكت الصحابة- سواء كانوا من الموالاة أم من المعارضة- الذين سمعوه عنه، وهو حكم إلهى، ولم يخبروا به الخليفة الأوّل أبا بكر، حتى كاد هذا الحكم الذى أخبر به النبى، بل أوصى به، يختفى إلى حدّ أنّ عمربن الخطاب نفسه فحص وبحث حتى علم بالموضوع؟! إنّ هذا كلّه يثير الاستغراب فى هذه القضيّة.

إنّ قرار الخليفة الثانى يرجع- كما قيل- إما إلى تكاثر أهل نجران حتى خاف المسلمون من هجوم قادم من طرف الجنوب، أو إلى عدم التزامهم بالعهد مع الخليفة، أو إلى أنّ بعضهم (سكان دعش) أسلموا ثم ارتدّوا؛ (۱) أو كما فى رواية البخارى اعتداء أهل خيبر على عبدالله بن عمر؛ وسوف نشرح بعض ذلك قريباً بعون الله تعالى.

وعلى أية حال، فرواية عدم اجتماع دينين فى جزيرة العرب ضعيفة السند بالإرسال؛ حيث نسبها ابن شهاب الزهرى إلى النبى بلا سند، ومراسيله لا تلحق بالمسانيد عندنا، وخبر عائشة فيه ابن إسحاق، والخبر الأخير كالثانى مرسلٌ لا يحتجّ به، كما ورد الخبر الأوّل عن ابن المسيب مرسلًا.

الحديث الثالث: ما ورد فى سياق إنباء النبى بنفسه أنّه سوف يخرج المشركين أو غيرهم من جزيرة العرب.

۱- تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة فى الفقه الإسلامى: ۱۷؛ والسيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبى الأعظم ۱۴۹: ۸- ۱۶۳.

ص: ٧٠

فقـد جـاء فی خبر جابر، أنه قال: قال رسول الله (ص): «لئن بقيت لأخرجنّ المشـركين من جزيرة العرب»، فلما ولی عمر أخرجهم. (١) لكنّ جابر بن عبـدالله الأنصاری يخبرنا فی رواية أخری أنه سـمع هذا الخبر من عمر بن الخطاب عن رسول الله (ص)، إنّما بهذا النص: «لأخرجنّ اليهود والنصاری من جزيرة العرب حتی لا أدع إلّا مسلماً». (٢) هذا النص الثانی الذی ينقل عن عمربن الخطاب ينافی النصّ السـابق الـذی تحـدّثنا عنه، والـذی يـذكر أنّ عمربن الخطاب فحص حتی أتاه الثلَج واليقين بأنه لا يجتمع دينان فی جزيرة العرب، فلو كان عمر قـد سـمع هـذا الحـديث هنا من الرسول فما الموجب للشک أيام خلافته؟! وما الموجب للفحص ما دام هو مباشـرة علی علم بالموضوع من شخص الرسول (ص)؟!

إنّ هذا يؤكّد ما قلناه من أنّ قرار إخراج اليهود والنصاری كان قراراً حكومياً من جانب الخليفة الثانی، وأنّ هذه النصوص جاءت- فيما بعد- لتدعم ما كان اتخذه الخليفة من قرار اجتهادی من قبل.

إنّ النص النبوی المنسوب إلی عمربن الخطاب هنا، يواجه عدّة إشكاليات:

١- لقـد ورد فی بعض المصـادر الحديثيـة أنّ يهود خيبر اعتـدوا علی عبـد الله بن عمر بن الخطـاب، ولما وصل الخبر إلی عمر، قام فی النـاس خطيبـاً، فقال: أيها الناس، إنّ رسول الله (ص) كان عامل يهود خيبر علی أنّا نخرجهم إذا شئنا، وقـد عـدوا علی عبـدالله بن عمر ففرعوا يديه كما بلغكم، مع عدوتهم علی الأنصار قبله، لا نشک أنهم

١- الكوفی، المصنّف ٦٣٥: ٧.

٢- مسند أحمد ٢٩: ١، ٣٢، و ٣٤٥: ٣؛ وصحيح مسلم ١٦٠: ۵؛ وسنن أبی داوود ۴١: ٢؛ وسنن الترمذی ٨١: ٣؛ والحاكم، المستدرک ٢٧۴: ۴.

ص: ۷۱

أصحابهم، ليس لنا هناك عدوٌّ غيرهم، فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإني مخرجٌ يهود، فأخرجهم. (۱) فهذا النصّ من رسول الله يجعل لحاكم المسلمين الخيار في الإخراج والإبقاء، فكيف يمكن التصديق بأنّ عمربن الخطاب قد سمع النبي في نصّه الاستراتيجي المتقدّم على عدم إبقاء غير المسلم في جزيرة العرب، ثم يستند لتبرير إخراج اليهود إلى نصّ يمنح صلاحية الإخراج للحاكم دون أن يأمر بالإخراج، مع أنّ الأول أهم وأوجب، فلو كان قد سمع هذا الخبر في الخطّة النبوية لما استند إلى خبر خيار الحاكم.

۲- ما جاء في خبر عامر بن عبد الرحمن بن نسطاس، أنّ الرسول صالح اليهود "على أنّكم تكفونا العمل ولكم شطر الثمر، على أن أقرّكم ما بدا الله ورسوله .. فلم يزل خيبر بيد اليهود على صلح النبي (ص) حتى كان عمر فأخرجهم، فقالت اليهود: لم يصالحنا النبي (ص) على كذا وكذا؟ قال: بلى! على أن نقرّكم ما بدا الله ولرسوله، فهذا حين بدا لي إخراجكم، فأخرجهم. " ..(۲) فهذا الخبر يسند فيه عمر الإخراج إلى أنّ الاتفاق مع اليهود كان مع بقاء الخيار بيد المسلمين، وأنّ عمربن الخطاب قد مارس حقّه هذا في الأمر، وليس هناك مؤشر على إلزام شرعي.

لكن الرواية ضعيفة السند بابن نسطاس، فضلًا عن أنها لا تنفي وجود أمر شرعي يحتاج لتهيّؤ ظروفه التي توافرت في عصر الخليفة الثاني، والاستناد إلى خيار المسلمين منطقي لتبرير الأمر أمام اليهود.

۳- خبر يحيى بن سهل، في قصّة تحريض اليهود على قتل مظهر بن رافع الحارثي، ثم مقتله بعد ذلك، وأنه لمّا وصل الخبر، قال عمربن الخطاب ":إني خارج إلى خيبر، فقاسمٌ ما كان بها من الأموال،

۱- مسند أحمد ۱۵: ۱؛ سنن أبي داوود ۳۵: ۲؛ السنن الكبرى ۵۶: ۹؛ وابن هشام، السيرة النبوية ۸۱۷: ۳؛ والسيرة الحلبية ۷۷۲: ۲؛ وصحيح البخاري ۱۷۷: ۳- ۱۷۸؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ۴۲۵: ۲.

۲- الصنعاني، المصنف ۱۲۵: ۴؛ ابن شبة، تاريخ المدينة ۱۷۸: ۱.

ص: ۷۲

حادّ حدودها، ومورف أرفها، ومجلٍ يهود عنها، فإنّ رسول الله (ص) قال: هلمّ، أقرّكم الله، وقد أذن الله فى إجلائهم ففعل ذلك بهم." (۱) هـذا النص الـذى ينـاقش فى ثبوته تاريخيـاً يعطى دعماً لفكرة أنّ موضوع الإجلاء كان موكولًا لنظر المسـلمين، وأنه كان يمكنهم عند أىّ خطأ أن ينطلقوا لإجلائهم، ولم يكن هناك أمرٌ قاطع بالإجلاء، وإلا لاسـتند عمربن الخطاب إلى النصّ النبوى الآمر أو الراسـم لسياسة الإجلاء، مع أنه لم يفعل، ممّا يدلّ على عدم وجود أمر نبوى فى هذا الصدد.

۴- مـا ورد عن ابن عمر من أنّ والـده أجلى اليهود من المدينـة، فقالوا: أقرّنا النبى (ص) وأنت تخرجنا؟! قال ":أقرّكم النبى (ص) وأنا أرى أن أخرجكم من المدينة. "(۲) والنص هنا واضح- بعد صـرف النظر عن مسألة إثباته التاريخى الذى يبدو مشكلًا- فى أنّ القضية كانت اجتهاداً، إذا أردنا أن نسـتبعد المواجهة الصـريحة لقرار النبى بالإقرار لهم بالبقاء، وأنّ النبى بوصـفه إمام المسلمين أقرّهم، وعمر اليوم بوصـفه إمام المسلمين يخرجهم، فلو كان هناك تشريع دينى بالإخراج لكان هو الأولى بالظهور، أللهم إلّا أن يقال بأنّ كلام عمر هنا جاء جدلًا معهم، ولم يكن فى سياق الكشف عن الدوافع الحقيقية والنهائية لقراره.

۵- خبر الأـعمش، عن سالم، قال: كان أهل نجران قـد بلغوا أربعين ألفاً، قال: وكان عمر يخافهم أن يميلوا على المسـلمين، فتحاسـدوا بينهم. قـال: فأتوا عمر، فقالوا: إنّا قـد تحاسـدنا بيننا فأجلنا، وقال: وكان رسول الله (ص) قـد كتب لهم كتاباً أن لا يجلوا، وقال: فاغتنمها عمر فأجلاهم، فنـدموا، فأتوه، فقالوا: أقلنا، فأبى أن يقيلهم، فلما قـدم علىّ أتوه، فقالوا: إنا نسألك بخطّ يمينك وشـفاعتك عند نبيك إلا أقلتنا، فأبى، فقال: ويحكم، إنّ عمر كان

۱- المتقى الهندى، كنز العمال ۵۰۹: ۴.

۲- المصدر السابق ۵۰۷: ۴، نقلًا عن الغيلانيات.

ص: ۷۳

رشيد الأمر؛ قال سالم: فكانوا يرون أنّ علياً لو كان طاعناً على عمر في شيء من أمره، طعن عليه في أهل نجران. (۱) يبدو لي هذا النص لا يمكن تصديقه، فهل يعقل أن تأتي أمّةٌ من الناس تطلب إجلاءها عن موطنها؟! مهما تحاسدوا وتشاجروا ... هذا النص على تقدير صحّته يدلّ على أنّ قرار الإجلاء لم يكن لنصّ ديني، وإنما لتوافق تقدّم بطلبه الطرف الآخر.

لكنّ هذا الخبر حتى لو كان موضوعاً يؤكّد ما قلناه سابقاً، من أنّ التباساً أحاط خطوة عمربن الخطاب، وأنّ هناك انتقادات أعتقد أنّه سجّلها خصوم الخلفاء الأوائل من العلويين، من بينها مخالفة سنّة عمر لسنّة النبي في موضوع أهل الكتاب، ولهذا نجد الراوي يشير في النهاية إلى الإمام علي بن أبي طالب (ع) وأنّه لم يكن يطعن في عمر شيئاً، ممّا يعطي مؤشراً واضحاً على أنّ بعض أنصار خطّ الإمام علي (ع) كانوا بصدد النقد لسياسات عمربن الخطاب، وأنّ الراوي اخترع هذه القصّة ليبرّأ ساحة الخليفة الثاني أمام العلويين.

۶- إنّ مجموعة النصوص التاريخية والحديثية هذه تتحدّث عن ملابسات خاصّة رافقت إجلاء عمر بن الخطاب لليهود من بعض المناطق، وليس فيها عين ولا أثر لفكرة وجود أمر إلهي نبوي أبدى بذلك قام عمر بتنفيذه، فلو كان هذا الأمر موجوداً لظهر أثناء هذه الأحداث وقبيل اتخاذ الخليفة قرار الإجلاء من هنا أو هناك؛ بل هذه النصوص توحي- حتى لو وضعت- بأنّ جدلًا أحاط خطوة الخليفة، وأنّ عملية الوضع هذه جاءت لتبرّر قرار الخليفة الثاني، فلو كان النصّ الإلهي معروفاً في تلك الفترة لتناوله الوضّاع وأقحموه في هذه النصوص التاريخية التي تحدّثت عن الإجلاء، ودافعوا به عن الخليفة الثاني.

ويجب أن لا نغفل عن أنّ كلّ ما تقدّم كان بملاحظة الرواية بصيغة (اليهود والنصارى)، لا بالصيغة الأولى التي ورد فيها الحديث عن (المشركين)، فإنها سليمة عن هذه الإشكالات كلّها.

۱- الكوفي، المصنّف ۵۶۴: ۸؛ وكنز العمال ۵۰۶: ۴- ۵۰۷.

ص: ۷۴

وإذا غضضنا الطرف عما تقدّم، فإنّ هذه الرواية- سواء وردت بلفظ (المشركين) أم (اليهود والنصارى)- لا تبيّن حكماً إلهياً؛ إذ غاية ما فيها أنّ النبی (ص) یخبرنا أنّه إذا سنحت له الظروف سوف یُخرج المشرکین وأهل الکتاب من الجزیرة، وهذا المعطی أعمّ من أن یکون قراراً إلهیاً إلزامیاً أو یکون قراراً نبویاً زمنیاً، بـذلک استدعته ملابسات وظروف تلک الفترة، فلو تعاطینا مع النبی علی أنّ لـدیه نوعین من القرارات، فهذا النصّ بهذه الصیغة لن یؤکّد أیّاً من النوعین؛ ولهذا یؤخذ بالقدر المتیقن، وهو تاریخیة الحکم.

ونشیر هنا أیضاً إلی أنّ قرار إجلاء النبی (ص) یهودَ المدینة إلی خارجها- ولیس إلی خارج الجزیرة- لا یـدلّ علی وجود قرار إلهی أبـدی بالإجلاء، رغم أنّ تعبیر بعض الروایات ورد فیه الإجلاء؛ (۱) لأنّ أحـداث المدینـة عرفت ملابسات خاصّـة، وبقاء الیهود کان یهـدّد أمن الدولة الإسـلامیة، الأمر الذی أکّدته بشـکل قاطع أحداث معرکة الأحزاب، التی دفعت النبی لاتخاذ قراره بغزوة بنی قریظة، ثم بخیبر، ولهذا نجد فی بعض نصوص قرار الإجلاء هذا عن المدینة ما یفید استناد الحکم إلی قرار نبوی بوصـفه حاکم المسلمین، لا إلی قرار شرعی أبدی ینفّذه النبی (ص) ففی خبر أبی هریرة عن النبی (ص) فی حوار النبی مع الیهود فی سیاق إرهاصات قرار الإجلاء جـاء: «اعلموا أنمـا الأـرض لله ورسوله، وإنی أریـد أن أجلیکم من هـذه الأـرض، فمن وجـد منکم بماله شـیئاً فلیبعه، وإلّا فاعلموا إنما الأـرض لله ورسوله». (۲) فـإنّ الاسـتناد إلی سـلطنة النبی علی الأرض اسـتناد إلی معیار مالکی لا إلی معیار شـرعی قانونی إلهی ثابت، فکأنه یقول لشـخص: هـذه الـدار داری وأنا قرّرت إخراجک منها، فإنّ هـذا اللسان لیس لسان تشـریع إلهی نازل بأمره بذلک إلی یوم القیامة، وإنما هو لسان حکومی زمنی کما هو واضح.

۱- صحیح البخاری ۶۵: ۴، و ۵۷: ۸، ۱۵۶؛ ومسند أحمد ۴۵۱: ۲.

۲- صحیح البخاری ۱۵۶: ۸؛ وصحیح مسلم ۱۵۹: ۵؛ وسنن أبی داوود ۳۳: ۲.

ص: ۷۵

وبهذا لا يصحّ الاستناد إلى التجربة النبوية فى المدينة لتعميمها إلى ما نحن فيه، لاسيما وأنّ الفعل دليل صامت لا إطلاق فيه، كما هو مقرّر فى علم أصول الفقه.

الحديث الرابع: ما عن على بن أبى طالب (ع) أنه قال: قال رسول الله (ص): «يا علىّ، إن أنت ولّيت الأمر بعدى فأخرج أهل نجران من جزيرة العرب». (۱) إنّ هذا الأمر دليلٌ على تشريع إخراج أهل نجران.

والجواب:

أولًا: إنّ الروايـة وردت وفى طريقها قيس، وهو قيس بن الربيع، بقرينـة مـا جاء فى أمالى المحاملى، (۲) وقـد رجّح الهيثمى كونه ابن الربيع، (۳) وعليه فيكون الخبر ضعيفاً بضعف قيس بن الربيع.

نعم ورد الخبر بغير طريـق قيس بن الربيع فى مصـنّف الصـنعانى، لكن فى الطريق يوجـد الحسن بن عمـارة، وهو رجـل مـتروك متّهم بالكذب، كما نصّ على ذلك أئمة الجرح والتعديل، (۴) ولا أقلّ من أنه كثير الوهم والخطأ، وأنه ضعيف فى الرواية، فالخبر لا قيمة له على المستوى السندى.

ثانيـاً: إنّ الخبر أخصّ من المـدعى؛ لأنّه خـاصّ بنجران وأهلهـا ولاـ يشـمل غير ذلك، فلا يمكن من خلاله إثبات حرمـة توطّن مطلق المشرك أو الكافر بلاد الحجاز أو جزيرة العرب.

ثالثاً: لا يوجد فى هذا الحديث أىّ مؤشـر على طبيعة القرار الذى أوصى به النبى، فقد تقتضى المصلحة الزمنية هذا الإخراج، والنبى لم تكن الظروف مؤاتية له فطلب من الخليفة بعده أن يقوم بهذه المهمّة، وهذا أمر لا تُعرف حيثياته، وليس الخطاب فيه موجّهاً

۱- مسند أحمد ۸۷: ۱؛ والصنعانى، المصنّف ۳۶۱: ۱۰؛ وعمر بن أبى عاصم، كتاب السنّة: ۵۴۹.

۲- أمالى المحاملى: ۱۵۷.

۳- مجمع الزوائد ۱۸۵: ۵.

۴- المزى، تهذيب الكمال ۲۶۵: ۶- ۲۷۷.

ص: ٧٦

للمسلمين، أو بنحو بيان الحكم مثل: يجب إخراج أهل نجران، أو إنّ الله فرض عليكم إخراج أهل نجران، فهذه الألسنة التى وردت بها هذه الرواية هنا لا تثبت حكماً إلهياً دائماً إلى يوم القيامة.

الحديث الخامس: خبر دعائم الإسلام، عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «لايدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منهما». (۱) فهذا الحديث يمنع دخول أهل الذمّية دار الهجرة، فإذا منع من ذلك أهل الذمة، فبطريق أولى أن يمنع سائر الكفار لاسيما المشركين، والظاهر أنّ المراد بدار الهجرة المدينة المنوّرة أو مطلق الحجاز على أبعد تقدير؛ وظاهر الحديث مطلق دخولهم ولو للزيارة أو التجارة أو نحو ذلك؛ لأنّ التعبير جاء «لا يدخل» وهو شامل لذلك كلّه.

والخبر جيّد دلالةً، لكنّه ضعيف السند جداً؛ فإنه ورد مرسلًا بلا سند أصلًا.

الحديث السادس: خبر على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: وسألته عن اليهودى والنصرانى والمجوسى، هل يصلح أن يسكنوا فى دار الهجرة؟ قال: «أما أن يلبثوا فيها فلا يصلح»، وقال: «إن نزلوا نهاراً ويخرجوا منها بالليل فلا بأس». (۲) ودلالتها على منعهم من الاستقرار واضحة، لكنها تجيز الزيارة بمقدار بسيط؛ لهذا فهى تخصّص إطلاق خبر الدعائم المتقدّم من هذه الناحية.

لكنّ هذا الخبر ورد فى قرب الإسناد للحميرى وتهذيب الأحكام للطوسى بسند فيه عبد الله بن الحسن، وهناك فى السند أيضاً أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وهما مجهولان، ولم ينقل هذه الرواية الحرّ العاملى عن مسائل على بن جعفر مباشرةً حتى يصحّح الطريق ولو على مثل نظرية السيد الخوئى، ولعلّ نسخة مسائل على بن جعفر التى وصلت للحرّ العاملى ليس فيها هذا الحديث، وإنما هو

۱- القاضى النعمان، دعائم الإسلام ۳۸۱: ۱.

۲- تهذيب الأحكام ۲۷۷: ۸؛ ومسائل على بن جعفر: ۲۹۶؛ قرب الإسناد: ۲۶۰.

ص: ۷۷

موجود فی النسخة المطبوعة الیوم، والتی لا یحرز صحّتها، فالخبر من الناحیة السندیة ضعیف.

ومن هذا کلّه، یظهر أن الروایة الوحیدة التامّة سنداً هی الوصیة النبویة بحسب ما نقلها لنا ابن عباس من طریق أهل السنّة، إذا غضضنا الطرف عن إشکالیة ابن عباس نفسه، وهی خاصّة بالمشرکین ولا- تشمل سائر الدیانات، کما أنّ ظاهرها إخراج الجماعات مقابل استیطانها، لا- إخراج الأفراد أو المنع من الزیارة والتجارة، فضلًا عن إشکالیة احتمال التاریخیة فیها، کما هی الحال فی إنفاذ جیش أسامة الذی جاء فی ضمن الوصیة أیضاً، لاسیما وأننا لا نملک نصّ کلام النبی (ص) وإنما مضمونه الکلّی بحسب نقل الرواة، هذا ولاتسلم هذه الروایة شیعیّاً- کما هو المعروف- سنداً؛ لعدم ورودها بطریق صحیح من طرق الإمامیة.

أما روایات إخراج الیهود والنصاری فنشکّ فیها جداً من حیث کونها حکماً إلهیاً، لمجمل الملاحظات التی تقدّمت.

والاحتمال الراجح عندی أنّ النبی (ص) أوصی وصیةً سیاسیة أمنیة بإخراج المشرکین من الجزیرة بوصفها البلد الإسلامی الوحید عند وفاته، حمایةً لوضع الدولة واستقرارها من أن یخطّط هؤلاء شیئاً، وأنّ هذا النص تمّ فهمه فهماً أبدیاً من جهة، ثم تمّ توظیفه بتعدیل المشرکین إلی ما یشمل الیهود والنصاری، لتفسیر الخطوة التی قام بها عمربن الخطاب فیما بعد تفسیراً دینیاً، باعتقاد أنّ التفسیر الدینی هو الوحید القادر علی أن یعذره، فاتسع المفهوم وتحوّل إلی حکم شرعی عام وراسخ.

مساحة الحکم: جزیرة العرب أم الحجاز أم ..؟

وقع بحث بین العلماء فی المنطقة التی یفترض إخراج المشرکین منها، وقد لاحظنا أنّ الروایات نفسها طرحت عدّة عناوین فی هذا الإطار مثل: جزیرة العرب، دار الهجرة، الحجاز، نجران.

وقد تعدّدت الکلمات فی تحدید جزیرة العرب (أرض العرب) وبلاد الحجاز، وهذه بعض الکلمات:

ص: ۷۸

ذكر بعضهم- ونقل عن الأصمعی- أنّ جزيرة العرب هی من أقصی عدن إلی ريف العراق فی الطول، ومن جدّة وما والاها من ساحل البحر إلی أطراف الشام فی العرض. (۱) وقالوا: جزيرة العرب أربعة أقسام: اليمن، ونجد، والحجاز، والغور، وهی تهامة، فمن جزيرة العرب الحجاز وما جمعه، وتهامة واليمن وسبأ والأحقاف واليمامة والشحر وهجر وعمان والطائف ونجران والحجر وديار ثمود والبئر المعطلة والقصر المشيد وإرم ذات العماد وأصحاب الأخدود وديار كندة طیء وما بين ذلك. (۲) وينقل عن الإمام أحمد بن حنبل فيما يظهر تعريفٌ آخر لجزيرة العرب بأنّها المدينة وما والاها، (۳) ولعلّه ليس بصدد تعريفها بقدر ما هو بصدد بيان حدود مساحة الحكم بالإجلاء، أی بصدد تفسير المراد مما جاء فی الأحاديث، علی أساس أنه من المعلوم تاريخياً أنه لم يتم إجلاء أحد من شيماء ولا من اليمن؛ وهذا ما يظهر بوضوح من مقاربة غير واحد من الفقهاء للمسألة، مستدلّين بأنّ أحداً من الخلفاء لم يُجل أو يمنع الكفار من اليمن وشيماء. (۴) ويظهر من العلامة الحلی أنّ «جزيرة العرب» قد تطلق علی الحجاز، (۵) لكنّه فی كتاب آخر ذكر عدم استيطانهم الحجاز، وفسّره

۱- النووی، المجموع ۴۲۹: ۱۹؛ لسان العرب ۱۳۳: ۴- ۱۳۴؛ مغنی المحتاج ۲۴۶: ۴؛ وتنوير الحوالك: ۶۴۳؛ والفائق فی غريب الحديث ۱۸۲: ۱؛ المعارف: ۵۶۶؛ ومعجم ما استعجم ۶: ۱؛ هذا وحدّدت عرضاً من جدّة إلی ريف العراق أو أنف العراق، فانظر: معجم ما استعجم ۶: ۱.

۲- معجم البلدان ۱۳۸: ۲.

۳- ابن قدامة، المغنی ۶۱۴: ۱۰.

۴- البهوتی، كشف القناع عن متن الإقناع ۱۵۵: ۳؛ والطوسی، المبسوط ۴۷: ۲؛ والمحقق الحلی، شرائع الإسلام ۲۵۳: ۱؛ والعلامة الحلی، تذكرة الفقهاء ۳۳۵: ۹؛ ومنتهی المطلب حجری ۹۷۱: ۲.

۵- تحرير الأحكام الشرعية ۲۱۲: ۲.

ص: ٧٩

بخصوص مكّة والمدينة، (١) مع أنه فسّر أرض الحجاز فى موضع ثالث بأنها مكّة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخاليفها.
(٢) وذكر بعضهم أنّ جزيرة العرب هى ":ما بين حفر أبى موسى الأشعرى إلى أقصى اليمن فى الطول، وفى العرض ما بين رمل يبرين إلى منقطع السماوة. "(٣) وبهذا يرجّح بمراجعة كلمات اللغويين وأمثالهم أنّ جزيرة العرب تدخل فيها اليمن والحجاز ووسط الجزيرة اليوم، بل نحن نرجّح ذلك بتسميتها جزيرة؛ لأنّ هذا معناه أنهم فهموا منها أنها محاطة بالمياه، وهذا ما يؤكّد أنهم يرون حدودها من الجنوب عند اليمن وعمان هو البحر، ومن الشرق بحر الهند وبحر عمان، ومن الشمال الشرقى الخليج الفارسى، ومن الغرب البحر الأحمر، ومن الشمال أطراف الشام وبلاد العراق، بل نهرى دجلة والفرات كما يشير الطريحى إليهما، (۴) ولو كانت خاصّة بالحجاز أو لا تشمل اليمن ولا وسط الجزيرة فلماذا أطلقوا عليها هذه التسمية؟! وكذلك بشاهد جعلها جزيرة العرب؛ لأنّ العرب كانوا يسكنون هذه المنطقة كلّها.
أما الفقهاء، فقد اضطرّوا لطرح تفاسير أخرى لها كحصرها بالحجاز؛ للخروج من تعارض الروايات تارةً، وتفسير عدم إخراج أحد من الكفار من اليمن، بل هذا هو المفهوم من كلماتهم، وما ذكره العلامة الحلى من أنّهم يطلقون الجزيرة على خصوص الحجاز لم أعثر عليه.
وهذا ما يضعنا أمام إشكالية التشكيك فى صدور الروايات التى ورد فيها التعبير بجزيرة العرب، فلو صدر هذا النص فلماذا لم يطالب أحدٌ من الخلفاء بإجرائه؟ ولماذا لم يطالب الخليفة الثانى عمربن الخطاب بذلك عندما قرّر إجلاء يهود خيبر وغيرهم ولم يذكّره أحد من

١- قواعد الأحكام ۵١۵: ١.
٢- منتهى المطلب ٩٧١: ٢؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢١٢: ٢.
٣- الصحاح ۶١٣: ٢؛ ومعجم استعجم ۶: ١؛ والنهاية فى غريب الحديث ٢۶٨: ١؛ ولسان العرب ١٣۴: ۴.
۴- مجمع البحرين ٣٧٠: ١.

ص: ۸۰

الصحابة؟! هذا الأمر يضعف الوثوق مجدّداً بصدور هذه الروايات أو على الأقلّ يفرض الأخذ بالقدر المتيقن، وهو بلاد الحجاز خاصّة.

نتائج البحث

نستنتج من مجموعة النقاط والمداخلات التى تقدّمت ما يلى:

أولًا: إنّنا نشكّك فى أصل الحكم بإخراج الكفار من جزيرة العرب أو بلاد الحجاز، وفاقاً للسيد الخوئى ولأستاذنا السيد محمود الهاشمى، نعم مكّة المكرمة أمرٌ يمكن القبول به فى دائرة المشركين؛ انطلاقاً من قوله تعالى: .. فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ... (۱) فإنّ النهى عن الاقتراب إذا فهم منه الدخول اختصّت الحرمة به دون سائر أحياء مكة، وأما إذا فهم منه أن يكونوا على مقربة منه، فهذا يعنى عدم الاقتراب لا عدم الدخول، فيلزم المنع من دخولهم المنطقة المحيطة بالمسجد الحرام أيضاً، ما لم نفسّر المسجد الحرام بمطلق الحرم، فيكون الحكم شاملًا لمكّة وأزيد بقليل.

ثانياً: لو سلّم الحكم، فهو خاصّ بالمشركين، وليس شاملًا لأهل الكتاب.

ثالثاً: المقدار المتيقّن من المساحة الجغرافية المحظورة هو بلاد الحجاز، أمّا غيرها فمشكوك، ومقتضى الأصل عدم الحظر.

رابعاً: المقدار المتيقّن هو استيطانهم بلاد الجزيرة، وأما مطلق الزيارة أو المرور أو الدفن فلا دليل عليه، نعم دخول المشركين إلى المسجد الحرام ممنوع مطلقاً.

خامساً: إذا لزم من دخولهم هذه الأرض، بل مطلق بلاد المسلمين، محذورٌ آخر أو عنوان ثانوى، حرُم دخولهم ومنعوا من ذلك، وهذا أمرٌ آخر واضح.

۱- التوبة: ۲۸.

ص: ۸۱

الإحصار فی الحج والعمرة

الإحصار فی الحج والعمرة (۱)

.. فَإِنْ احْصِرْتُمْ ...

حسن محمد

وَأتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا سْتَیْسَرَ مِنَ لْهَدْیِ وَلَا تَحْلِقُواْ رُؤوسَکُمْ حَتَّی یَبْلُغَ لْهَدْیُ مَحِلَّهُ فَمَن کَانَ مِنْکُم مَّرِیضاً أوْ بِهِ أذًی مِّن رَّأسِهِ فَفِدْیَةٌ مِّن صِیَام أوْ صَدَقَةٍ أوْ نُسُکٍ فَإِذَآ أمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِلْعُمْرَةِ إِلَی لْحَجِّ فَمَا سْتَیْسَرَ مِنَ لْهَدْیِ فَمَن لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلاثَةِ أیَّامٍ فِی لْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ ذلِکَ لِمَن لَّمْ یَکُنْ أهْلُهُ حاضِرِی لْمَسْجِدِ لْحَرَامِ وَتَّقُواْ للَّهَ وَعْلَمُواْ أنَّ للَّهَ شَدِیدُ لْعِقَابِ.

«۱» فبعد أن تحدث القرآن الکریم عن الصیام، وشهر رمضان، ونزول القرآن الکریم، وأحکام الصیام، وعن الأهلة وأنها مواقیت للناس والحج، وعن القتال عند المسجد الحرام وهو الساحة الرئیسة لأعمال الحج والعمرة، والأشهر الحرم وهی: ذو القعدة وذوالحجة ومحرم ورجب،

۱- سورة البقرة: ۱۹۶.

ص: ۸۲

ففيها شـهران من أشهر الحج؛ جاء كلامه عن الحج وأحكامه الذى تأتى أشهره بعد شهر رمضان مباشرةً: شوال وذو القعدة وذوالحجة، بعـد ذكره للحـج والعمرة هاتين العبادتين المباركتين وشـعائرهما بالآيـة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ... التى قبل أن تبين أحكاماً عديـدةً ومهمـةً نأتى عليها، تؤكـد شـيئاً مهماً لاتتم العبادات إلّا به، وهو أن تكون لله تعالى خالصـةً .. فالحـج شـعيرة من شـعائر الإسـلام وأحد أركانه، شـرعته السماء على يدى نبى الله إبراهيم (ع)، وواظب عليه العرب قبل الإسلام والمسلمون بعده وهو أقسام ثلاثة ":حج التمتع، حـج القران، حـج الإـفراد؛ "وأما العمرة فهى قسـمان ":عمرة مفردة، وعمرة التمتع "ولكل من الحـج والعمرة واجبات وأجزاء وشـروط وآداب استوعبتها كتب مختصة بهما ..

ولكن هـذه العبـادة حجـاً كـانت أو عمرةً، قـد يحرم لهـا شـخص أو جماعـة وحتى أمـة من النـاس، إلّـا أنهم قـد لايوفقون لإتمام باقى مناسكها ومواقفها، لأسباب طارئة عليهم، كعدو يصدهم، أو مرض ينتابهم، فيحول بينهم وبين ما جاؤوا لأجله وهو الحج والعمرة، فأتى هـذا الاسـتدراك الـذى تحمله الآيـة، ليبين لهم الحالـة التى حـدثت لهم ووقعوا فيهـا، ويضع لهـا أحكامـاً، تيسـيراً لهم بما يتفق وروح الشـريعة الموصوفـة بالتسـهيل والتيسـير، وأداءً للطاعـات مهمـا كـانت العقبات، ووصولًا للهـدف الـذى ينشـده الـدين الحنيف: التقوى والتقرب إليه تعالى، وعـدم حرمانهم حجاجاً كانوا أو معتمرين أجور حجهم وعمرتهم، بسـبب ما أحيط بهم من عـدو وما حل بهم من مرض أو خـوف .. فثـوابهم محفـوظ وأجرهم مضـمون، وحـالهم حـال من أتم حجه وعمرته، شـريطة أن ينحروا مـا معهم من الهـدى، فيحلوا إحرامهم على تفصيل يأتى بين حالات الإحصار أوالصد، بين مانع المرض، أو الحبس، أو الخوف، ومنع العدو ...

وقت النزول:

اختلف فى وقت نزول هـذه الآيـة، فريق ذهب إلى أنها نزلت فى السـنة السادسة للهجرة النبوية المباركة فى الحديبية، اسم بئر قريبة من مكة وطريق جدة، طرف الحرم على تسعة أميال من مكة،

ص: ۸۳

وقیل: سمیت بشجرة حدباء کانت فی ذلک الموضع، وتمت تحتها بیعة الشجرة المعروفة. (۱) فالفخر الرازی ذکر أنّ المفسرین أجمعوا علی أنّ سبب نزول هذه الآیة أنّ الکفار أحصروا النبی (ص) بالحدیبیة؛ وذکر أیضاً قول أبی مسلم: ... إنّ هذه الآیة إنما نزلت بعد أن منع الکفار النبی (ص) فی السنة الماضیة عن الحج والعمرة .. وهذا المنع حدث فی السنة السادسة للهجرة، فیما یذکر فی موضع آخر من تفسیره للآیة أنها نزلت فی السنة السابعة من الهجرة.

الشافعی: لا خلاف بین أهل التفسیر أنّ هذه الآیة نزلت فی حصر الحدیبیة.

القرطبی عند حدیثه حول المراد من الحصر ذکر التالی: وقال بن عمر وبن الزبیر وبن عباس والشافعیّ وأهل المدینة: المراد بالآیة حَصْر العدوّ؛ لأنّ الآیة نزلت فی سنة سِتّ فی عُمْرة الحُدَیبیَة حین صَدّ المشرکون رسول الله (ص) عن مکة.

قال بن عمر: خرجنا مع رسول الله (ص) فحال کفار قریش دون البیت، فَنَحر النبیّ (ص) هَدْیَه وحَلَق رأسه.

ودلّ علی هذا قوله تعالی: فَإِذَآ أَمِنْتُمْ ولم یقل: برأتم؛ والله أعلم.

بل إنّ بن عاشور فی تحریره نفی الخلاف حیث یقول: ولا خلاف فی أنّ هذه الآیة نزلت فی الحدیبیة سنة ست، حین صدّ المشرکون المسلمین عن البیت- مستدلًا بحدیث کعب بن عجرة- وقد کانوا ناوین العمرة وذلک قبل أن یفرض الحج، فالمقصود من الکلام هو العمرة؛ وإنما ذکر الحج علی وجه الإدماج، تبشیراً بأنهم سیتمکنون من الحج فیما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

حکی صاحب الحدائق عن العلامة فی المنتهی: ونقل النیشابوری وغیره اتفاق المفسرین علی أنّ قوله تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ نزلت فی حصر الحدیبیة.

۱- أنظر کنز العرفان عن الخطابی فی أمالیه؛ والروض المعطار فی خبر الأقطار ...

ص: ۸۴

السید العلامة الطباطبائی: نزلت الآیات فی حجة الوداع آخر حجة حجها رسول الله (ص) وفیها تشریع حج التمتع.

الشیخ مکارم الشیرازی: لا یعلم بدقة تاریخ نزول الآیات المتعلقة بالحج فی القرآن الکریم، ولکن یری بعض المفسرین العظام أنها نزلت فی حجة الوداع، فی حین یری بعضهم أنّ جملة: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ناظرة إلی حادثة (الحدیبیة) الواقعة فی السنة السادسة للهجرة، حیث منع المسلمون من زیارة بیت الله الحرام.

سید قطب: ولیس لدینا تاریخ محدد لنزول آیات الحج هذه إلّا روایة تذکر أنّ قوله تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ نزلت فی الحدیبیة سنة ست من الهجرة.

ولم یذکر الروایة، ولا أدری فقد تکون روایة کعب بن عجرة التی استند علیها ابن عاشور وکما ذکرت فی أسباب النزول للواحدی.

کذلک لیس لدینا- والکلام لسید قطب- تاریخ مقطوع به لفرضیة الحج فی الإسلام، سواء علی الرأی الذی یقول بأنه فرض بآیة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ أو بآیة: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا الواردة فی سورة آل‌عمران؛ فهذه کتلک لیس لدینا عن وقت نزولها روایة قطعیة الثبوت.

وقد ذکر بن قیم الجوزیة فی کتاب ":زاد المعاد "أنّ الحج فرض فی السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة؛ ارتکاناً منه إلی أنّ الرسول (ص) حج حجة الوداع فی السنة العاشرة؛ وأنه أدی الفریضة عقب فرضها إمّا فی السنة التاسعة أو العاشرة.

ولکن هذا لایصلح سنداً- کما یقول سید قطب- فقد تکون هناک اعتبارات أخری هی التی جعلت الرسول (ص) یؤخر حجه إلی السنة العاشرة، وبخاصة إذا لاحظنا أنه أرسل أبا بکر أمیراً علی الحج فی السنة التاسعة؛ وقد ورد أنّ رسول الله (ص) لما رجع من غزوة تبوک هم بالحج؛ ثم تذکر أنّ المشرکین یحضرون موسم الحج علی عادتهم، وأنّ بعضهم یطوفون بالبیت عراة، فکره مخالطتهم .. ثم نزلت براءة، فأرسل (ص) علی بن أبی طالب (ع) یبلغ مطلع براءة للناس، وینهی بها

ص: ۸۵

عهود المشركين، ويعلن يوم النحر إذا اجتمع الناس بمنى: «لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان له عهد عند رسول الله (ص) هو إلى مدته» ومن ثم لم يحج (ص) حتى تطهر البيت من المشركين ومن العرايا.

وهناك ما يستأنس به- والقول ما زال لسيد قطب- على أنّ فريضة الحج وشعائره قد أقرها الإسلام قبل هذا؛ وقد ورد أنّ الفريضة كتبت فى مكة قبل الهجرة، ولكن هذا القول قد لا يجد سنداً قوياً، إلّا أنّ آيات سورة الحج المكية "على الأرجح "ذكرت معظم شعائر الحج، بوصفها الشعائر التى أمر الله إبراهيم بها، الآيات: ۲۶- ۲۹، ۳۱- ۳۳، ۳۶- ۳۷؛ وقد ذكر فى هذه الآيات أو أشير إلى الهدى والنحر والطواف والإحلال من الإحرام وذكر اسم الله، وهى شعائر الحج الأساسية، وكان الخطاب موجهاً إلى الأمة المسلمة موصولة بسيرة أبيهم إبراهيم، مما يشير إلى فرضية الحج فى وقت مبكر، باعتباره شعيرة إبراهيم الذى إليه ينتسب المسلمون؛ فإذا كانت قد وجدت عقبات من الصراع بين المسلمين والمشركين- وهم سدنة الكعبة إذ ذاك- جعلت أداء الفريضة متعذراً بعض الوقت، فذلك اعتبار آخر؛ وقد رجحنا فى أوائل هذا الجزء- الثانى- أنّ بعض المسلمين كانوا يؤدون الفريضة أفراداً فى وقت مبكر؛ بعد تحويل القبلة فى السنة الثانية من الهجرة. (۱) وعلى القول: إنّ هذه الآية نزلت فى قصة الحديبية سنة ست هجرية حين خرج رسول الله (ص) من المدينة فى ذى القعدة متوجهاً إلى مكة المكرمة معتمراً لا محارباً، ومكة بعد لم تفتح له أبوابها، فهى ما زالت بيد مشركى قريش، وقد صدوه والمسلمين عن البيت الحرام، وكان هذا العمل منهم الذى سماه القرآن الكريم صداً وسماه إحصاراً: ... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أنْ تَعْتَدُوا .... (۲)

۱- أنظر تفسير الرازى؛ المغنى لابن قدامة ۳۷۱: ۳؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبى؛ الحدائق للبحرانى؛ تفسير الميزان، للعلامة الطباطبائى؛ تفسيرالأمثل، للشيخ مكارم الشيرازى الذى أشار إلى تفسير الميزان؛ مستدرك الوسائل ۸۵: ۸ ح ۹۱۱۸۲؛ فى ظلال القرآن، لسيد قطب.

۲- سورة المائدة: ۲.

ص: ۸۶

هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْىَ مَعْكُوفاً أنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ .... (۱) وَأتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ فَإنْ احْصِرْتُمْ فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ .... (۲) سبقته مقدمات سلمية وخطوات طيبة من قبل رسول الله (ص) ومر بمواقف متشنجة عنيدة وبكبرياء وتعسف من قبل المشركين ظهر هذا عبر ما دار من مفاوضات بينهم وبين المسلمين .. وترتبت على فعلهم المتجسد بالحيلولة دون دخول رسول الله (ص) ومن معه مكة، ودون إتمامهم مناسكهم التى بدأوها بالإحرام وجاؤوا لها لا لشىء غيرها، والذى سمته آيات قرآنية بالإحصار والصد، أمور وأحكام مفصلة للمحصور والمصدود من المسلمين، ذكرها هذا المقطع القرآنى الكريم والسنة النبوية الشريفة ...، وقد أفردت هذه المقالة للحديث عن بعض مباحث هذه الآية ذات المباحث العديدة والمفصلة واخترت:

* الإتمام

* الإحصار

* التحلل:

- بالذبح

- بالحلق

وقبل هذا لابد لى من الرجوع إلى قضية مجىء رسول الله (ص) وأصحابه إلى مكة لأداء العمرة، فقد تكون هى وقت نزول هذه الآية على أكثر الأقوال، أو أنها مصداق لما وصفته الآية من الإحصار والصد الذى قد يحدث لمن قد أحرم لأداء نسكى الحج والعمرة، مبيناً ما عليه فعله، وهو ما زال فى أول جزء من المناسك؛ ومن الله تعالى استمد التوفيق.

أيصد عن بيت الله من جاء معظماً له؟!

عبارة صريحة لأحد المفاوضين بين المسلمين والمشركين عثرت عليها، تبين لنا الموقف العنيد للمشركين من رسول الله (ص) والظلم

۱- سورة الفتح: ۲۵.

۲- سورة البقرة: ۱۹۶.

ص: ۸۷

الذی ألحقوه به وبأتباعه وقد جاء مکة بغصن أخضر تحمله ید کریمة؛ وبقلب لم ینو سوءاً لهم، فلا سلاح ولا تآمر- مع خشیته من أن تعرض له قریش بحرب أو منع من دخول مکة- إنما هو حبّ لهذا البیت وتعظیم له ووفاء له وأداء لزیارته، وصلة لرحم قطعتها قریش، وکلامه (ص): «لا تدعونی قریش الیوم إلی خطة یسألوننی فیها صلة الرحم إلّا أعطیتهم إیاها» إضافةً لما ذکرته لنا مصادر التاریخ أدلةً علی سلامة موقف المسلمین وأنهم لم ینووا من مجیئهم مکة إلّا خیراً، بعد أن رفضتهم قریش من قبل، ووضعت أمام دعوتهم العراقیل، وآذتهم فی دینهم أیما أذی، وفتنتهم فی عقیدتهم أیما فتنة، وقاطعتهم وحاصرتهم، وسلبت أموالهم وفرقت جمعهم، وأخرجتهم من دیارهم مکة، وقاتلتهم وغزتهم فی المدینة، وفعلت کل ما یحلو لها للقضاء علیهم جمیعاً ... ها هو رسول الله (ص) یأتی مکة، موطنه الحبیب الذی أکره علی ترکه، وساق (ص) معه الهدی، وأحرم بالعمرة؛ لیأمن الناس فی مکة ومن حولها من حرب یظنونها ویخشونها! یرید (ص) زیارة البیت، لا یرید قتالًا، وساق معه الهدی سبعین بدنة؛ راح مشرکو قریش یرفضون دخول رسول الله (ص) مکة ":فوالله لا یدخلها علینا عنوةً أبداً."

"هذه قریش، قد سمعت بمسیرک، فخرجوا معهم العوذ المطافیل، قد لبسوا جلود النمور، وقد نزلوا بذی طوی، یعاهدون الله لا تدخلها علیهم أبداً، وهذا خالد بن الولید فی خیلهم قد قدّموها إلی کُراع الغَمیم "لقد تجسدت هذه قراراً عملیاً بمنع المسلمین عن زیارة بیت الله الحرام وکان أخیراً بنداً من بنود الصلح "صلح الحدیبیة، "بعد أن أمروا مندوبهم:

"ائت محمداً فصالحه، ولا یکن فی صلحه إلّا أن یرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علینا عنوة أبداً."

هذا الصد عن البیت الحرام وهذا الإحصار سعةً وأحکاماً نجده فی الکتاب والسنة وأقوال أئمة التفسیر والفقه، بعد أن نقرأ

ص: ۸۸

باختصار قصته فی أقوال المؤرخین کما جاءت فی سیرة ابن هشام وفی غیرها:

أقام رسول الله (ص) بالمدینة شهر رمضان وشوالًا، وخرج فی ذی القعدة معتمراً، لا یرید حرباً، واستعمل علی المدینة نمیلة بن عبدالله اللیثی، واستنفر العربَ ومن حوله من أهل البوادی من الأعراب لیخرجوا معه، وهو یخشی من قریش الذی صنعوا، أن یعرضوا له بحرب أو یصدوه عن البیت، فأبطأ علیه کثیر من الأعراب، وخرج رسول الله (ص) بمن معه من المهاجرین والأنصار ومن لحق به من العرب، وساق معه الهدی، وأحرم بالعمرة لیأمن الناس من حربه، ولیعلم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البیت ومعظماً له.

وفی خبر خرج رسول الله (ص) عام الحدیبیة یرید زیارة البیت، لا یرید قتالًا، وساق معه الهدی سبعین بدنة، وکان الناس سبعمائة رجل، فکانت کل بدنة عن عشرة نفر؛ وکان جابر بن عبدالله یقول: کنا أصحاب الحدیبیة أربع عشرة مائة.

وخرج رسول الله (ص) حتی إذا کان بعسفان لقیه بشر بن سفیان الکعبی ویقال بُسْر- فقال: یا رسول الله، هذه قریش، قد سمعت بمسیرک، فخرجوا معهم العوذ المطافیل، قد لبسوا جلود النمور، وقد نزلوا بذی طوی، یعاهدون الله لا تدخلها علیهم أبداً، وهذا خالد بن الولید فی خیلهم قد قدَّموها إلی کُراع الغَمیم.

فقال رسول الله (ص): یا ویح قریش! لقد أکلتهم الحرب، ماذا علیهم لو خلوا بینی وبین سائر العرب، فإن هم أصابونی کان الذی أرادوا، وإن أظهرنی الله علیهم دخلوا فی الإسلام وافرین، وإن لم یفعلوا قاتلوا وبهم قوة، فما تظن قریش، فوالله لا- أزال أجاهد علی الذی بعثنی الله به حتی یظهره الله أو تنفرد هذه السالفة. ثم قال: «من رجل یخرج بنا عن طریق غیر طریقهم التی هم بها؟»، قال رجل من أسلم: أنا یا رسول الله؛ فسلک بهم طریقاً وعراً أجرل (أی کثیر

ص: ۸۹

الحجارة؛ ویروی: أجرد أی لیس فیه نبات) بین شعاب، فلما خرجوا منه، وقد شق ذلک علی المسلمین وأفضوا إلی أرض سهلة عند منقطع الوادی.

قال رسول الله (ص) للناس: «قولوا نستغفر الله ونتوب إلیه» فقالوا ذلک، فقال: «والله إنها للحطة» (یرید قول الله تعالی لبنی إسرائیل: وَقُولُوا حِطَّةٌ. (۱) ومعناه حط عنا ذنوبنا) التی عرضت علی بنیإسرائیل فلم یقولوها؛ فأمر رسول الله (ص) الناس فقال: اسلکوا ذات الیمین بین ظهری الحمض فی طریق (تخرجه) علی ثنیة المرار مهبط الحدیبیة من أسفل مکة؛ فسلک الجیش ذلک الطریق، فلما رأت خیل قریش قترة الجیش (غباره) قد خالفوا عن طریقهم، رجعوا راکضین إلی قریش، وخرج رسول الله (ص) حتی إذا سلک فی ثنیة المرار برکت ناقته؛ فقالت الناس: خلأت (برکت) الناقة، قال: ما خلأت وما هو لها بخلق، ولکن حبسها حابس الفیل عن مکة، لا تدعونی قریش الیوم إلی خطة یسألوننی فیها صلة الرحم إلّا أعطیتهم إیاها.

ثم قال للناس: «انزلوا». قیل له: یا رسول الله! ما بالوادی ماء ننزل علیه، فأخرج سهماً من کنانته فأعطاه رجلًا من أصحابه فنزل به فی قلیب (بئر) من تلک القلب. فغرزه فی جوفه، فجاش (ارتفع) بالرواء (الکثیر) حتی ضرب الناس عنه بعطن (العطن: مبرک الإبل حول الماء) ... فلما اطمأن رسول الله (ص) أتاه بدیل بن ورقاء الخزاعی فیرجالمن خزاعة، فکلموه وسألوه: ما الذی جاء به؟ فأخبرهم أنه لم یأت یرید حرباً، وإنما جاء زائراً البیت، ومعظماً لحرمته، ثم قال لهم نحواً مما قال لبشر بن سفیان، فرجعوا إلی قریش فقالوا: یا معشر قریش، إنکم تعجلون علی محمد، إنّ محمداً لم یأت لقتال، وإنما جاء زائراً هذا البیت، فاتهموهم وجبهوهم (خاطبوهم بما یکرهون) وقالوا: وإن کان جاء ولا یرید قتالًا، فوالله لا یدخلها علینا عنوةً أبداً، ولا تحدث بذلک

۱- البقرة: ۵۸؛ الأعراف: ۱۶۱.

ص: ۹۰

عنا العرب؛ وكانت خزاعـة عيبة نصح رسول الله (ص) مسلمها ومشركها لا يخفون عنه شيئاً كان بمكة؛ ثم بعثوا إليه مكرز بن حفص بن الأخيف أخا بنی عامر بن لؤی، فلما رآه رسول الله (ص) مقبلًا قال: هـذا رجل غادر؛ فلما انتهی إلی رسول الله (ص) وكلمه، قال له رسول الله (ص) نحواً مما قال لبديل وأصحابه؛ فرجع إلی قريش فأخبرهم بما قال له رسول الله (ص) ثم بعثوا إليه الحليس بن علقمة أو ابن زبان، وكان يومئذ سيد الأحابيش، وهو أحد بنی الحارث بن عبد مناة بن كنانة، فلما رآه رسول الله (ص) قال: إنّ هذا من قوم يتألهون (يتعبدون ويعظمون أمر الإله)، فابعثوا الهدی فی وجهه حتی يراه، فلما رآی الهدی يسيل عليه من عرض الوادی فی قلائده (ما يعلق فی أعناق الهدی ليعلم أنه هدی) وقد أكل أوباره من طول الحبس عن محله (موضعه الذی ينحر فيه من الحرم) رجع إلی قريش ولم يصل إلی رسول الله (ص) إعظاماً لما رأی، فقال لهم ذلك. قال: فقالوا له: اجلس، فإنما أنت أعرابی لا علم لك. غضب الحليس عند ذلك وقال: يا معشر قريش، والله ما علی هـذا حالفناكم، ولا علی هـذا عاقدناكم. أيصد عن بيت الله من جاء معظماً له!) والذی نفس الحليس بيده، لتخلن بين محمد وبين ما جاء له، أو لأنفرن بالأحابيش نفرة رجل واحد. فقالوا له: مه، كف عنا يا حليس حتی نأخذ لأنفسنا ما نرضی به.

ثم بعثوا إلی رسول الله (ص) عروة بن مسعود الثقفی؛ فقال: يا معشر قريش، إنی قد رأيت ما يلقی منكم من بعثتموه إلی محمد إذا جاءكم من التعنيف وسوء اللفظ، وقد عرفتم أنكم والد وأنی ولد- وكان عروة لسبيعة بنت عبد شمس- وقد سمعت بالذی نابكم، فجمعت من أطاعنی من قومی، ثم جئتكم حتی آسيتكم بنفسی؛ قالوا: صدقت ما أنت عندنا بمتهم؛ فخرج حتی أتی رسول الله (ص) فجلس بين يديه، ثم قال: يا محمد أجمعت أوشاب (أخلاط) الناس، ثم جئت بهم إلی بيضتك لتفضها بهم، إنها قريش قد خرجت معها العوذ المطافيل؛ قد لبسوا جلود النمور، يعاهدون الله لا تدخلها عليهم عنوة أبداً. وأيم الله، لكأنی بهؤلاء قد انكشفوا عنك غداً ... ثم

ص: ۹۱

جعل يتناول لحية رسول الله (ص) وهو يكلمه؛ والمغيرة بن شعبة واقف على رأس رسول الله (ص) في الحديد؛ فجعل يقرع يده إذ تناول لحية رسول الله (ص) ويقول: اكفف يدك عن وجه رسول الله (ص) قبل أن لا ـ تصل إليك؛ فيقول عروة: ويحك! ما أفظك وأغلظك! فتبسم رسول الله (ص) فقال له عروة: من هذا يا محمد؟ قال: هذا بن أخيك المغيرة بن شعبة؛ قال: أي غدر، وهل غسلت سوءتک إلا ـ بالأمس. أراد عروة بقوله هذا أنّ المغيرة بن شعبة قبل إسلامه قتل ثلاثة عشر رجلًا من بنی مالک من ثقيف، فتهايج الحيان من ثقيف: بنو مالک رهط المقتولين، والأحلاف رهط المغيرة، فودی عروة المقتولين ثلاث عشرة دية، وأصلح ذلک الأمر. فكلمه رسول الله (ص) بنحوٍ مما كلم به أصحابه، وأخبره أنه لم يأت يريد حرباً. فقام من عند رسول الله (ص) وقد رأی ما يصنع به أصحابه، لا يتوضأ إلّا ابتدروا وضوءه، ولا يبصق بصاقاً إلا ابتدروه. ولا يسقط من شعره شیء إلّا أخذوه. فرجع إلى قريش، فقال: يا معشر قريش، إنی قد جئت كسری فی ملكه، وقيصر فی ملكه، والنجاشی فی ملكه، وإنی والله ما رأيت ملكاً فی قوم قط مثل محمد فی أصحابه، ولقد رأيت قوماً لا يسلمونه لشیء أبداً، فروا رأيكم .. وإن رسول الله (ص) دعا خراش بن أمية الخزاعی، فبعثه إلى قريش بمكة، وحمله على بعير له يقال له الثعلب، ليبلغ أشرافهم عنه ما جاء له، فعقروا به جمل رسول الله (ص) وأرادوا قتله، فمنعته الأحابيش، فخلوا سبيله، حتى أتی رسول الله (ص).

وفی خبر أنّ قريشاً كانوا بعثوا أربعين رجلًا منهم أو خمسين رجلًا، وأمروهم أن يطيفوا بعسكر رسول الله (ص) ليصيبوا لهم من أصحابه أحداً، فأخذوا أخذاً، فأتی بهم رسول الله (ص) فعفا عنهم وخلی سبيلهم، وقد كانوا رموا فی عسكر رسول الله (ص) بالحجارة والنبل.

ثم دعا عمر بن الخطاب ليبعثه إلى مكة، فيبلغ عنه أشراف قريش ما جاء له، فقال: يا رسول الله إنی أخاف قريشاً على نفسی، وليس بمكة من بنی عدی بن كعب أحد يمنعنی، وقد عرفت قريش

ص: ۹۲

عداوتی إیاها، وغلظتی علیها، ولکنی أدلک علی رجل أعز بها منی، عثمان بن عفان؛ فدعا رسول الله (ص) عثمان بن عفان، فبعثه إلی أبی سفیان وأشراف قریش، یخبرهم أنه لم یأت لحرب، وإنه إنما جاء زائراً لهذا البیت، ومعظماً لحرمته.

فخرج عثمان إلی مکة، فلقیه أبان بن سعید بن العاص حین دخل مکة، أو قبل أن یدخلها، فحمله بین یدیه، ثم أجاره حتی بلغ رسالة رسول الله (ص) فانطلق عثمان حتی أتی أبا سفیان وعظماء قریش، فبلغهم عن رسول الله (ص) ما أرسله به؛ فقالوا لعثمان حین فرغ من رسالة رسول الله (ص) إلیهم: إن شئت أن تطوف بالبیت فطف؛ فقال: ما کنت لأفعل حتی یطوف به رسول الله (ص) واحتبسته قریش عندها، فبلغ رسول الله (ص) والمسلمین أنّ عثمان بن عفان قد قتل، وفی خبر أنّ رسولالله (ص) قال حین بلغه أن عثمان قد قتل: لا نبرح حتی نناجز القوم، فدعا رسول الله (ص) الناس إلی البیعة؛ فکانت بیعه الرضوان تحت الشجرة، فکان الناس یقولون: بایعهم رسول الله (ص) علی الموت، وکان جابر بن عبدالله یقول: إنّ رسول الله (ص) لم یبایعنا علی الموت ولکن بایعنا علی أن لا نفر ...

وأنک ترجع عنا عامک هذا ..!!

ثم بعثت قریش سهیل بن عمرو، أخا بنی عامر بن لؤی، إلی رسول الله (ص) وقالوا له: ائت محمداً فصالحه، ولا یکن فی صلحه إلّا أن یرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تحدث العرب عنا أنه دخلها علینا عنوة أبداً. فأتاه سهیل بن عمرو فلما رآه رسول الله (ص) مقبلًا، قال: «قد أراد القوم الصلح حین بعثوا هذا الرجل».

فلما انتهی سهیل بن عمرو إلی رسول الله (ص) تکلم فأطال الکلام، وتراجعا، ثم جری بینهما الصلح؛ وکان آخر بنود الصلح هذا (وأنک ترجع عنا عامک هذا، فلا تدخل علینا مکة، وأنه إذا کان عام

ص: ۹۳

قابل، خرجنا عنک فدخلتها بأصحابک، فأقمت بها ثلاثاً معک سلاح الراکب، السیوف فی القرب، لا تدخلها بغیرها).

قدم (ص) إلی هدیه فنحره!!

وکان رسول الله (ص) مضطرباً فی الحل، وکان یصلی فی الحرم، فلما فرغ من الصلح قدم إلی هدیه فنحره، ثم جلس فحلق رأسه، وکان الذی حلقه فی ذلک الیوم خراش بن أمیة بن الفضل الخزاعی؛ فلما رأی الناس أنّ رسول الله (ص) قد نحر وحلق تواثبوا ینحرون ویحلقون. عن ابن عباس قال: حلق رجال یوم الحدیبیة، وقصر آخرون. فقال رسول الله (ص): «یرحم الله المحلقین» قالوا: والمقصرین یا رسول الله؟ قال: «یرحم الله المحلقین» قالوا: والمقصرین یا رسول الله؟ قال: «والمقصرین» فقالوا: یا رسول الله: فلم ظاهرت الترحیم للمحلقین دون المقصرین؟ قال: «لم یشکوا». (۱) إذن منع رسول الله (ص) ومن معه من المسلمین من دخول مکة، فوقع الإحصار والصد، وبعد معرفة هذا نعود إلی ما أشرنا إلیه من مباحث فی الآیة الکریمة:

* الإتمام: وَأَتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَةَ للَّهِ

فهو من الفعل تم یتم تماً وتماماً: کمل؛ ومنه أتم الشیء أکمله وتمم الشیء تتمیماً وتتمةً: أکمله؛ واستتم الشیء: أکمله ومنه التمام أی تمام الشیء: ما یتم به؛ والتم: الشیء التام، أی أن یؤتی بجمیع أجزائه.

وقد اختلفت استفادتهم من هذا الفعل أَتِمُّوا الذی تکرر ذکره فی القرآن الکریم: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ. (۲) أمر یقتضی الوجوب

۱- السیرة النبویة، لابن هشام، بحذف الأسناد وتصرف بسیط.

۲- سورة البقرة: ۱۸۷.

ص: ۹۴

ولكن لا وجوب الصيام بل وجوب إتمام الصيام إلى الليل؛ فإنّ وجوب الصيام لا يثبت بهذه الآية بل بغيرها من الآيات، كالآية: ۱۸۳ البقرة.

فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ. (۱) أيضاً هو أمر بإتمام العهد لا إنشاء العهد فقد أنشئ العهد من قبل. وهكذا الآية التي نحن بصددها، فهي قد لا تدل على وجوب الحج، فوجوبه يستفاد من غيرها من الآيات (الآية ۹۶ من سورة آل عمران، والآية ۲۷ من سورة الحج والسنة النبوية) فيما حمله بعضهم على إيجاب الحج؛ لأنها أول آية نزلت تتحدث عن الحج وأحكامه، وذكروا أدلتهم على استفادة وجوب الحج والعمرة أيضاً منها، وأنّ حمل هذه الآية على إيجاب الحج والعمرة أولى من حملها على إتمامهما حين الشروع بكل منهما؛ نعم الأمر بإتمام كل من الحج والعمرة لله دليل على أن كلًا منهما عبادة واجبةً كانت أو مستحبةً ... هذا ما سنجده من أقوال ونجد غيره من أحكام عند التعرض لكلماتهم.

إذن وقع كلام بينهم في المعنى المراد بهذا الإتمام، واختلفت استفادتهم من هذا الأمر: أَتِمُّوا.

هل هو إنشاء لفريضة الحج دون العمرة أو لهما معاً؟

هل هو أمر بإتمام كل منهما متى بدئ بهما؟ ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية- كما يقول أبو مسلم- وهي أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الإتمام.

أو أنّ المراد من: أَتِمُّوا هو الإتيان بهما لا الإتمام بعد الشروع.

وبما أنّ الحج واجب وهو أمر مفروغ منه للأدلة، هل يستفاد من هذه الآية وجوب العمرة؟ فتدرج هذه الآية في الاستدلال الفقهي تحت عنوان أدلة وجوب الحج والعمرة لا- فقط في باب أفعال وأنواع الحج والعمرة وأحكامهما، علماً بأنّ هناك قولين للعلماء؛ قول بوجوب العمرة، وقول باستحبابها، فهل يستفاد وجوبها من الآية المذكورة؟ وحتى عند من يقول باستفادة استحباب العمرة من هذه الآية، فإنّ الشروع بها يوجب إتمامها، وإن كان هناك من يقول بأنّ الإتمام في الآية يعني وجوب أدائهما.

۱- سورة التوبة: ۴.

ص: ۹۵

هذه النقاط وغیرها سنجد الإجابة عنها فیما ذکروه من تفصیل:

یقول سید قطب: وقد فهم بعض المفسرین من هذا الأمر أنه إنشاء لفریضة الحج، وفهم بعضهم أنه الأمر بإتمامه متی بدیء- وهذا هو الأظهر- فالعمرة لیست فریضة عند الجمیع، ومع هذا ورد الأمر هنا بإتمامها کالحج، مما یدل علی أنّ المقصود هو الأمر بالإتمام لا إنشاء الفریضة بهذا النص؛ ویؤخذ من هذا الأمر کذلک أنّ العمرة- ولو أنها ابتداء لیست واجبة- إلّا أنه متی أهل بها المعتمر فإنّ إتمامها یصبح واجباً، والعمرة کالحج فی شعائرها ما عدا الوقوف بعرفة، والأشهر أنها تؤدی علی مدار العام، ولیست موقوتة بأشهر معلومات کالحج.

ابن کثیر: ... شرع فی بیان المناسک، فأمر بإتمام الحج والعمرة، وظاهر السیاق إکمال أفعالهما بعد الشروع فیهما؛ ولهذا قال بعده: فَإِنْ احْصِرْتُمْ أی صددتم عن الوصول إلی البیت ومنعتم من إتمامهما، ولهذا اتفق العلماء علی أنّ الشروع فی الحج والعمرة ملزم سواء قیل بوجوب العمرة أو باستحبابها کما هو قولان للعلماء.

الشیخ الطبرسی: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ أی أتموها بمناسکهما وحدودهما وتأدیة کل ما فیهما عن ابن عباس ومجاهد، وقیل: معناه أقیموهما إلی آخر ما فیهما وهو المروی عن أمیرالمؤمنین (ع) وعلی بن الحسین (ع) وعن سعید بن جبیر ومسروق والسدی.

فی حین ذکر القرطبی الاختلاف فی المعنی المراد بإتمام الحج والعُمرة لله مبیناً أنّ هناک مذهبین:

من یوجب العمرة.

من لا یوجبها.

ولکل منهما فهمه لمراد: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ قیل: أداؤهما والإتیان بهما؛ کقوله: فَأَتَمَّهُنَّ. (۱) وقوله: ثُمَّ أَتِمُّواْ لصِّیَامَ إِلَی لَّیْلِ. (۲) أی ائتوا بالصیام؛ ثم یعقب قائلًا: وهذا علی مذهب من أوجب العُمرة.

۱- سورة البقرة: ۱۲۴.

۲- سورة البقرة: ۱۸۷.

ص: ۹۶

ومن لم یوجبها قال: المراد تمامهما بعد الشـروع فیهما، فإنّ مَن أحرم بنُسک وجب علیه المضـیّ فیه ولا یفسخه؛ قال معناه الشعبیّ وبن زید.

وعن علیّ بن أبی طالب (ع): إتمامهما أن تُحرم بهما من دُوَیْرَة أهلک.

ورُوی ذلک عن عمربن الخطاب وسعدبن أبی وَقّاص، وفَعَله عمران بن حُصین.

وقال سفیان الثَّوْریّ: إتمامهما أن تخرج قاصداً لهما لا لتجارة ولا لغیر ذلک؛ ویقوّی هذا قوله: لِلَّه.

وقال عمر: إتمامهما أن یُفرد کلّ واحد منهما من غیر تَمَتُّع وقِران؛ وقاله بن حبیب.

وقـال مُقاتـل: إتمامهمـا ألّا تسـتحِلُّوا فیهمـا ما لا ینبغی لکم؛ وذلک أنهم کانوا یشـرکون فی إحرامهم فیقولون: لَبَّیْک اللَّهُمّ لَبّیْک، لا شریکَ لک إلّا شریکاً هو لک، تَمْلکه وما مَلَک. فقال: فأتموهما ولا تخلطوهما بشیء آخر.

هذا ما ذکره القرطبی من أقوال بخصوص أتِمُّوا.

فیما أضاف ابن الجوزی فی تفسـیر زاد المسـیر، قولین آخرین: أن معنی إتمامها، أن یفصل بینهما، فیأتی بالعمرة فی غیر أشـهر الحـج، قاله عمربن الخطاب، والحسن، وعطاء؛ أنه فعل ما أمر الله فیهما، قاله مجاهد.

الرازی یقول: إنّ أهل التفسیر ذکروا أنّ هذه الآیة هی أول آیة نزلت فی الحج، فحملها علی إیجاب الحج أولی من حملها علی الإتمام بشرط الشروع فیه.

وأما عن قراءة الرفع والتی قصـدوا بها إخراج العمرة عن حکم الحـج فی الوجوب، فالرازی یدفعها لشذوذها وضـعفها. (۱) وقد استدل الرازی علی أنّ العمرة واجبة فی حجته الثانیة، التی احتج بها فی وجوب العمرة قوله تعالی: یَوْمَ لْحَجِّ لأَکْبَرِ. (۲) یدل

۱- مجلة میقات الحج، العدد: ۳۰، قراءة فی آیة من آیات الحج.

۲- سورة التوبة: ۳.

ص: ۹۷

علی وجوب حج أصغر علی ما علیه حقیقة أفعل، وما ذاک إلّا العمرة بالاتفاق، وإذا ثبت أنّ العمرة حج، وجب أن تکون واجبة لقوله تعالی: وَأتِمُّواْ لْحَجَّ ولقوله: وَلِلَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ. (۱) ثم ذکر عدداً من الروایات تأییداً لما ذهب إلیه من وجوب العمرة، وهو ما جاء فی الحجة الثالثة.

ما أورده ابن الجوزی فی المتفق بین الصحیحین أنّ جبریل (ع) سأل رسول الله (ص) عن الإسلام، فقال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وأن تقیم الصلاة، وتؤتی الزکاة، وتصوم رمضان، وتحج وتعتمر».

عن أبی رزین أنه سأل النبی (ص) فقال: إنّ أبی شیخ کفی أدرک الإسلام، ولا یستطیع الحج والعمرة ولا الظعن، فقال (ص): «حج عن أبیک واعتمر»، فأمر بهما، والأمر للوجوب.

عن زید بن ثابت أنه (ص) قال: «الحج والعمرة فرضان لا یضرک بأیهما بدأت».

عن عائشة أم المؤمنین، قالت: قلت یا رسول الله هل علی النساء جهاد؟ فقال (ص): «علیهن جهاد لا قتال فیه: الحج والعمرة».

وفی الحجة الرابعة والأخیرة یأتی بما قاله الشافعی: اعتمر النبی (ص) قبل الحج، ولو لم تکن العمرة واجبة لکان الأشبه أن یبادر إلی الحج الذی هو واجب.

هذه الأدلة ساقها الرازی علی ما ذهب إلیه من وجوب العمرة؛ لینتقل إلی ذکر ومناقشة أدلة من لم یذهب إلی وجوبها وردها جمیعاً ...

أما القرطبی فهو الآخر یذهب إلی أنّ هذه الآیة تعد دلیلًا علی وجوب العمرة؛ لأنه تعالی أمر بإتمامها کما أمر بإتمام الحج، وهو ما تعرض له فی المسألة الرابعة من تفسیره.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

ص: ۹۸

فکل من الرازی والقرطبی یـذهبان إلی وجوب العمرة بهـذه الآیـة. (۱) وأمـا الأـردبیلی فی زبـدة البیان- بعـد أن یحکی عن الکشاف وتفسـیر القاضی ومجمع البیان: وأتموهما یعنی إئتوا بهما تامین مستجمعین للشرائط مع جمیع المناسک وتأدیة کل ما فیهما، أی المراد الإتیان بهما لا الإتمام بعد الشـروع فیهما؛ ویؤیده قراءة "أقیموا الحج والعمرة "وبعد أن یذکر حسنة عمر بن أذینة التی قال فیها: کتبت إلی أبی عبـدالله (ع) بمسائل بعضـها مع أبی بکیر وبعضـها مع أبی العباس، وجاء الجواب بإملائه (ع): سألت عن قول الله عزّوجلّ: وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا یعنی به الحج والعمرة جمیعاً؛ لأنهما مفروضان؛ وسألت عن قول الله عزّوجلّ: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ قال: یعنی بتمامهما أداءهما واتقاء ما یتقی المحرم فیهما؛ وسألت عن قوله تعالی: الْحَجُّ الأَکْبَر ما یعنی بالحج الأکبر؟ فقال: الحج الأکبر الوقوف بعرفة ورمی الجمار، والحج الأصغر العمرة. (۲)- فینتهی إلی نتیجتین:

الأولی یقول فیها: فعلی هذه التفاسیر کلها تدل الآیة علی وجوب الحج والعمرة ابتداءً، وإن لم یکن شـرع فیهما، والظاهر أنه لا خلاف عنـدنا فیه، ویـدل علیه الأخبار أیضاً، وعلی وجوب القربة فی فعلهما، فیفهم وجوب النیة فیهما وفی سائر العبادات لعدم القائل بالفصـل کما هو مذهبنا.

وأما دلالتها حینئذ علی إتمام الحج المندوب وإتمام الحج الواجب الفاسد والعمرة کذلک کما قیل لیست بواضـحة إلّا بتکلف؛ نعم لا یبعد إتمامهما فی الفاسد بدلیل وجوب أصلهما، وأصل عدم سقوط الباقی بالإفساد والأصل بقاؤه.

والنتیجة الأخری التی استظهرها بعیداً عما ذکره: ولکن ظاهر الآیة مع قطع النظر عن التفاسیر التی تقدمت وجوب إتمامهما

۱- أنظر تفسیری الرازی والقرطبی: الآیة، بتصرف.

۲- الکافی ۲۶۴: ۴.

ص: ۹۹

بعد الشروع، فتفید وجوب إتمام کل منهما بعد الشروع فیهما ندباً، أو مع الإفساد؛ وحینئذ لا تدل علی وجوبهما أصالةً وقبل الشروع.

وأیضاً الزمخشری فی تفسیر الکشاف لا یری أنّ الآیة تدل علی کونهما واجبین أو تطوّعین، حیث یقول: فإن قلت: هل فیه دلیل علی وجوب العمرة؟ قلت: ما هو إلّا أمر بإتمامهما، ولا دلیل فی ذلک علی کونهما واجبین أو تطوّعین، فقد یؤمر بإتمام الواجب والتطوع جمیعاً.

إلّا أن تقول: الأمر بإتمامهما أمر بأدائهما، بدلیل قراءة من قرأ «وأقیموا الحج والعمرة» والأمر للوجوب فی أصله، إلّا أن یدلّ دلیل علی خلاف الوجوب کما دلّ فی قوله: فاصْطَادُواْ. (۱) فَانْتَشِرُوا. (۲) ونحو ذلک.

فیقال لک: فقد دلّ الدلیل علی نفی الوجوب، وهو ما روی: أنه قیل: یا رسول الله: العمرة واجبة مثل الحج؟ قال: «لا، ولکن أن تعتمر خیر لک». وعنه: «الحج جهاد والعمرة تطوّع».

فإن قلت: فقد روی عن ابن عباس أنه قال: إنّ العمرة لقرینة الحج؛ وعن عمر: أنّ رجلًا قال له: إنی وجدت الحجّ والعمرة مکتوبین علیّ، أهللت بهما جمیعاً فقال: «هُدیت لسنة نبیک». وقد نظمت مع الحج فی الأمر بالإتمام فکانت واجبة مثل الحج؟

قلت: کونها قرینة للحج أنّ القارن یقرن بینهما، وأنهما یقترنان فی الذکر فیقال: حجّ فلان واعتمر والحجاج والعمار، ولأنها الحجّ الأصغر، ولا دلیل فی ذلک علی کونها قرینة له فی الوجوب. وأمّا حدیث عمر فقد فسر الرجل کونهما مکتوبین علیه بقوله: أهللت بهما، وإذا أهلّ بالعمرة وجبت علیه کما إذا کبر بالتطوّع من الصلاة؛ والدلیل الذی ذکرناه أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقی الحجّ وحده فیها، فهما بمنزلة قولک: صم شهر رمضان وستة من شوال، فی أنک تأمره بفرض وتطوّع.

ما ورد علی الزمخشری:

۱- سورة المائدة: ۲.

۲- سورة الأحزاب: ۵۳.

ص: ۱۰۰

وهنا یرد إشکال علیه أو تـدافع فی قوله الأخیر فهو وإن حمل الآیة علی محض الأمر بإتمامهما بعد الشـروع فیهما، واختار کون العمرة غیر واجبـة وهو مـا علیه آخرون غیره، إلّا أنّ الکلام فی اجتماع الأمر للوجوب والنـدب وکما یراه الزمخشـری فی آیـة وَأَتِمُّوا ... وفیما ذکره بعد فی آیة الوضوء.

والدلیل الذی ذکرناه أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقی الحجّ وحده فیها، فهما بمنزلة قولک: صم شهر رمضان وستة من شوال، فی أنک تأمره بفرض وتطوّع.

عبـارة أطلقهـا هنـا فی کلامه عن هـذه الآیـة: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ مخرجاً العمرة من صـفة الوجوب، ومبقیاً الحـج وحـده مشـمولًا بالوجوب، فهما بمنزلة وجوب صـیام شهر رمضان، واستحباب صیام ستة من شهر شوال؛ فاجتمع الوجوب والاستحباب بأمر واحد، وهو یتنافی مع ما ورد عنه فی تفسیره لآیة الوضوء ۶ من سورة المائدة.

هل یجوز أن یکون الأمر شاملًا للمحدثین وغیرهم لهؤلاء علی وجه الإیجاب ولهؤلاء علی وجه الندب؟

قلت: لا؛ لأن تناول الکلمة لمعنیین مختلفین من باب الإلغاز والتعمیة؛ فقد قبل الاجتماع هناک وعده هنا ألغازاً وتعمیةً!!

وللمحقق الأردبیلی فی زبـدة البیان تنبیه علی ما وقع به صاحب الکشاف من تـدافع وغرابة أثارت عجب المحقق، فراح یناقشه فیما وقع فیه، وترک نقاشه مطالب نافعة لمن أراد ذلک.

وقد ذکر صاحب کنز العرفان أقوالًا عدیدة قبل أن یصل إلی القول المتبنی من قبله، فیقول:

تمام الحج والعمرة قیل: هو أن یحرم بهما من دویرة أهله.

وقیل: أن یفرد لکل واحد منهما سفراً.

وقیل: إخلاصهما للعبادة لا للمعاش.

ثم یقول: والحق أنّ المراد أن یؤتی بجمیع أجزائهمـا وکیفیـات تلـک الأجزاء؛ ثم یقول: لکن لکون کل واحـد منهما مرکباً من أجزاء مختلفـة ربما یوهم أن من أتی ببعض تلک الأجزاء وأخل بالباقی عمـداً یصح منه ذلک المأتی به، ویجب علیه قضاء الباقی کمن صام بعض رمضان وترک الباقی، وذلک وهم باطل، فإن کل

ص: ۱۰۱

واحد من تلک الأجزاء شرط فی صحة الباقی کأجزاء الصلاة، فإذا لم یأت الحاج أو المصلی بکل الأجزاء بطل حجه وصلاته بخلاف الصوم، فإنّ کل یوم من أیام رمضان عبادة مستقلة لا ارتباط لها بیوم آخر ولا شرطیة لأحدهما بالآخر، ولذلک قال المحققون من أصحابنا: إنّ کل یوم من أیام رمضان یفتقر إلی نیة مستقلة.

ثم راح یذکر التالی:

۱. ما قاله أصحابنا أنّ من أفسد حجه، وجب علیه إتمامه والحج من قابل لوجوب إتمام الحج، والإفساد غیر مانع منه؛ ثم إنّ الإفساد عندنا سبب مستقل لوجوب الحج کغیره من الأسباب کالنذر والاستیجار، فیجب حج آخر غیر الأول ولو کان مندوباً؛ وکذا نقول فیمن أفسد صومه الواجب المعین أنه یجب إتمامه وقضاؤه.

۲. استدل أصحابنا بالآیة أیضاً علی وجوب إتمام الحج والعمرة المندوبین.

۳. أنّ الأمر بإتمامهما قد یستدل به علی وجوب کل واحد منهما؛ لأن الأمر للوجوب، ووجوب کل واحد من الأجزاء یستلزم وجوب الماهیة المرکبة من تلک الأجزاء ضرورة، فتکون العمرة واجبة خلافاً لأبی حنیفة فإنه جعلها سنةً وکذلک قال مالک، وأولا الآیة بأنّ المراد إذا شرعتم فیهما، فإنّ الشروع فی الندب یوجب إتمامه عندهم أیضاً.

محمد متولی یقول عن وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ: نفهم منه أنّ الأمر بإتمام الشیء لا یکون إلّا إذا جاء الأمر بفرض هذا الفعل، فکأنک بدأت فی العمل بعد التشریع به، ویرید منک سبحانه ألّا تحج فقط، ولکن یرید منک أن تتمه وتجعله تامّاً مستوفیاً لکل مطلوبات المشرع له؛ وساعة یقول الحق: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لقائل أن یقول: إنّ الحج شیء والعمرة شیء آخر، بدلیل عطفها علیه، والعطف یقتضی المغایرة کما یقتضی المشارکة، فإن وجدت مشارکة ولم توجد مغایرة فلا یصح العطف، بل لابد أن یوجد مشارکة ومغایرة. والمشارکة بین الحج والعمرة أن کلیهما نسک وعبادة، وأما المغایرة فهی أنّ للحج

ص: ۱۰۲

زمناً مخصوصاً ویشترط فیه الوقوف بعرفة، وأما العمرة فلا زمن لها ولا وقفة فیها بعرفة؛ ولکن الحق سبحانه وتعالی یقول فی مشروعیة الحج: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ مَنِ سْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا. (۱) ولم یأت فی تلک الآیة بذکر العمرة، ومنها نعرف أنّ الحج شیء والعمرة شیء آخر، والمفروض علینا هو الحج؛ ولذلک أقول دائماً لابد لنا أن نأخذ القرآن جملة واحدة، ونأتی بکل الآیات التی تتعلق بالموضوع لنفهم المقصود تماماً، فحین یقول الحق فی قرآنه أیضاً: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ نعرف من ذلک أنّ العمرة غیر الحج، وحین تقرأ قول الله فی سورة براءة: وَأَذَانٌ مِّنَ للَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَی لنَّاسِ یَوْمَ لْحَجِّ لأَکْبَرِ. (۲) نعرف أنّ هناک حجاً أکبر، وحجاً ثانیاً کبیراً، ولذلک فآیة: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ جاءت بالبیت المحرم، وهو القدر المشترک فی الحج والعمرة، ونعرف أنّ الحج الأکبر هو الحج الذی یقف فیه المسلم بعرفة؛ لأنّ الرسول (ص) قال: «الحج عرفة»، وهو الحج الأکبر؛ لأنّ الحشد علی عرفة یکون کبیراً، وهو یأتی فی زمن مخصوص ویُشترط فیه الوقوف بعرفة.

إذن قوله تعالی: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ الحج هو القصد إلی مُعظّم وهو: حِجُّ لْبَیْتِ أما العمرة فهی الحج الکبیر، وزمانها شائع فی کل السنة، والقاصدون للبیت یتوزعون علی العام کله؛ وذلک قد ثبت بالتشریع بقوله سبحانه: وَللَّهِ عَلَی لنَّاسِ حِجُّ لْبَیْتِ ومادام جاء بالأمر المشترک فی قوله: حِجُّ لْبَیْتِ فهو یرید الحج الأکبر والحج الکبیر.

۱- سورة آل عمران: ۹۷.

۲- سورة التوبة: ۳.

ص: ۱۰۳

وابن عاشور یذکر أنّ من معانی وَأَتِمُّوا أنه أمر بإکمال الحج والعمرة، بمعنی ألا یکون حجاً وعمرة مشوبین بشغب وفتنة واضطراب .. وله کلام مفصل. (۱) فی قوله: لِلَّهِ یقول السیوری: یدل صریحاً علی وجوب ایقاعهما خالصین لله تعالی، لا للریاء والسمعة، ولا لقصد المعاش خاصةً، وعلی وجوب النیة فی کل فعل من الأفعال، وعلی عدم صحة وقوعهما من الکافر لعدم الإخلاص منه، وإن کانا واجبین علیه، خلافاً للشافعی فإنه جعل الإسلام شرطاً فی وجوب الحج، مع قوله إنّ الکافر مکلف بالفروع.

یقول ابن عاشور: وقوله: لِلَّهِ أی لأجل الله وعبادته، والعرب من عهد الجاهلیة لا ینوون الحج إلّا لله ولا العمرة إلّا له؛ لأنّ الکعبة بیت الله وحرمه، فالتقیید هنا بقوله: لِلَّهِ تلویح إلی أنّ الحج والعمرة لیسا لأجل المشرکین، وإن کان لهم فیهما منفعة وکانوا هم سدنة الحرم، وهم الذین منعوا المسلمین منه، کی لا ـ یسأم المسلمون من الحج الذی لاقوا فیه أذی المشرکین، فقیل لهم: إنّ ذلک لا یصد عن الرغبة فی الحج والعمرة؛ لأنکم إنما تحجون لله، لا لأجل المشرکین، ولأنّ الشیء الصالح المرغوب فیه إذا حف به ما یکدره، لا ینبغی أن یکون ذلک صارفاً عنه، بل یجب إزالة ذلک العارض عنه، ومن طرق إزالته القتال المشار إلیه بالآیات السابقة؛ ویجوز أن یکون التقیید بقوله: لِلَّهِ لتجرید النیة مما کان یخامر نوایا الناس فی الجاهلیة من التقرب إلی الأصنام، فإنّ المشرکین لما وضعوا هبلًا علی الکعبة، ووضعوا إسافاً ونائلة علی الصفا والمروة، قد أشرکوا بطوافهم وسعیهم الأصنام مع الله تعالی؛ وقد یکون القصد من هذا التقیید کلتا الفائدتین.

۱- تفسیر القرآن الکریم، لابن کثیر؛ مجمع البیان، للطبرسی؛ الجامع لأحکام القرآن، للقرطبی؛ الکشاف، للزمخشری؛ زبدة البیان، للأردبیلی؛ کنز العرفان، للسیوری؛ تفسیر محمد متولی الشعراوی؛ التحریر والتنویر، لابن عاشور.

ص: ۱۰۴

والشعروای یقول: والحق سبحانه وتعالی یخاطب عباده ویعلم أنّ بعض الناس سیقبلون علی العبادات إقبالًا شکلیاً، وقد یقبلون علی العبادة لأغراض أخری غیر العبادة، فکان لابد أن یبین القصد من الحج والعمرة، وأنّ المطلوب هو إتمامهما، ولابد أن یکون القصد لله لا ـ لشیء آخر، لا ـ لیقال: الحاج فلان! أو لیشتری سلعاً رخیصة ویبیعها بأغلی من ثمنها بعد عودته؛ ونحن نعلم أنّ الحج هو العبادة الوحیدة التی یستمر اقترانها بفاعلها، فمثلًا لا یقال: المصلی فلان! ولا المزکی فلان! فإن کان الحاج حریصاً علی هذا اللقب، وهو دافعه من وراء عبادته، فلا بد ألا یخرج بعبادته عن غرضها المشروعة من أجله، إنّ الحق یقول: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ وکلمة لِلَّه تخدمنا فی قضایا متعددة، فما هی هذه القضایا؟

إنّ المسلم عندما یرید أن یحج لله، فلا یصح أن یحج إلّا بمال شرع الله وسائله؛ کثیر من الناس حین یسمعون الحدیث الشریف: «من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمه» یعتقدون أنّ الإنسان له أن یرتکب ما یشاء من معاص ومظالم، ثم یظن أنّ حجة واحدة تُسقط عنه کل ذنوبه، نقول لهؤلاء: أولًا: لابد أن تکون الحجة لله، وثانیاً: أن تکون من مال حلال، وما دامت لله ومن مال حلال فلا بد أن تعرف ما هی الذنوب التی تسقط عنه بعد الحج، فلیست کل الذنوب تسقط، وإنما الذنوب المتعلقة بالله سبحانه وتعالی؛ لأنّ الذنب المتعلق بالله أنت لم تظلم الله به لکن ظلمت نفسک، ولکن الذنب المتعلق بالبشر فیه إساءة لهم أو انتقاص من حقوقهم، وبالتالی فإنّ ظلم العباد لا یسقط إلّا بردّ حقوق العباد. (۱) إذن بغض النظر عن استفادتهم من الآیة وجوب العمرة أو عدمه، فإنّ المراد من الآیة کما هو بین من أرجح کلماتهم:

أداؤهما والإتیان بهما تامین کما عند من أوجب العمرة.

۱- کنز العرفان فی فقه القرآن؛ التحریر والتنویر، لابن عاشور؛ و الشعراوی فی خواطره، سورة البقرة: ۱۹۶؛ وانظر القرطبی فی تفسیره للآیة.

ص: ۱۰۵

إتمامهما بعد الشروع بهما کما عند من لم یوجب العمرة.

فهو أمر بإکمال کل من الحج والعمرة وفق أحکامهما وشرائطهما، دون نقص، إلا أنّ هذا المطلوب قد یواجههم ما یعیقهم ویمنعهم عن تحقیقه بعد إحرامهم، وهو: الإحصار

** الإحصار فَإِنْ احْصِرْتُمْ

الإحصار والحصر والصدّ لغةً:

لما أمر الله سبحانه وتعالی بإتمام الحج والعمرة، ذکر ما یمنع من ذلک الإتمام، ألا وهو الإحصار، وکلمات اللغویین کأقوال المفسرین اضطربت فی کل من الإحصار والحصر، وکأنّ بعضهم جعل (أحصر) مختصةً بما یقع للشخص من داخله، ما یحدث له من ذاته من خوف أو مرض یصیبه، وجعل (حصر) مختصةً بما یقع علی الشخص من الخارج بفعل فاعل؛ سجنه فلان وحبسه فلان، وضیق علیه وأحاط به، کما أنّ الأخبار فرقت بینهما والصد، مع أنّ القرآن الکریم وصف الحالة التی حدثت فی الحدیبیة المتمثلة بمنع المشرکین لرسول الله (ص) من دخول مکة بالإحصار والصد، وکل منهما یحمل معنی (المنع) المنع الحاصل من العدو؛ نعم لهم أن یتوسعوا فی ذلک بإضافة مصادیق لهذه المفردات، ولعلی لم أجد خلافاً کالخلاف حول مفردة کهذه خصوصاً وقد رتبوا أحکاماً علی کل من الإحصار الذی جعلوه بسبب المرض والحصر الذی جعلوه بسبب العدو وفاقاً لکلمات بعض علماء اللغة، وللنصوص التی وردت وأعطت للأول حکماً غیر الذی أعطته للآخر، کما أنّ الإحصار وحکمه إن ثبت بسبب العدو فهل هو ثابت بوجود موانع أخری؟

إذن هناک فرق بین لفظتی الإحصار والحصر وبینهما والصد، کما أنّ هناک ثمرة فقهیة مترتبة علی هذا التفریق بین هذه المفردات وأسبابها، بأن یکون لکل منها حکم لیس لغیرها، وهو ما نجده فی کلمات اللغویین والمفسرین والفقهاء.

ص: ۱۰۶

فلغةً:

حصر فلاناً: ضیق علیه وأحاط به؛ ویقال: حصره المرض أو الخوف: منعه من المضی لأمره، فهو محصور وحصیر.

وأحصر البعیر: حصره؛ وأحصر فلاناً: حبسه؛ ویقال: أحصره المرض وأحصره الخوف.

وحاصره محاصرةً وحصاراً: أحاط به ومنعه من الخروج من مکانه؛ فالإحصار هو المنع من الوصول إلی المطلوب.

هذا وأنّ التنزیل العزیز استعمل مفردة (أحصروا، واحصروهم) وکل منهما تعنی التالی کما جاءت به التفاسیر: حبسهم الجهاد عن الکسب، احبسوهم؛ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ. (۱) الذین حبسوا ومنعوا فی طاعة الله أی منعوا أنفسهم من التصرف فی التجارة للمعاش؛ وقوله فی سبیل الله یدل علی أنهم حبسوا أنفسهم عن التقلب لاشتغالهم بالعبادة والطاعة.

وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ. (۲) معناه واحبسوهم، وامنعوهم دخول مکة والتصرف فی بلاد الإسلام، والمنع لم یکن مقیداً بالمرض.

والصد من الفعل صد، وصد فلاناً عن کذا: منعه وصرفه؛ وفی التنزیل العزیز: فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیلِ. (۳) أی صرفهم ومنعهم عن طریق الحق.

وَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اللهِ. (۴) فَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِهِ. (۵) وفی آیات أخری؛ والمعنی: منعوا غیرهم إما عن طریق الإیمان أو عن طریق الدین الحق، منعوا المؤمنین.

کما أنّ القرآن الکریم استعمل کلًا من الإحصار والصد للتعبیر عما یحدث من منع وإعاقة، فمرةً عبر عن ذلک بقوله: فَإِنْ احْصِرْتُمْ عما فعله المشرکون بالمسلمین بمنعهم عن المسجد الحرام

۱- سورة البقرة: ۲۷۳.

۲- سورة التوبة: ۵.

۳- سورة النمل: ۲۴.

۴- سورة النساء: ۱۶۷.

۵- سورة التوبة: ۹.

ص: ۱۰۷

أو عن مکة عند من یری نزول الآیة فی الحدیبیة، وحتی عند من لا یری ذلک ولکن ما حصل فی الحدیبیة مثال لهذا الإحصار والمنع.

وتارةً: أنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَصَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

وهل حصر وأحصر بمعنی أو بینهما فرق؟

سؤال یطرحه السمین الحلبی بعد ذکره أنّ الحصر هو المنع، ومنه قیل للملک: الحصیر؛ لأنه ممنوع من الناس.

وجوابه: خلاف بین أهل العلم: فقال الفراء والزجاج والشیبانی: إنهما بمعنی، یقالان فی المرض والعدو جمیعاً وأنشدوا:

وما هجر لیلی أن تکون تباعدت علیک ولا أن أحصرتک شغول

وفرق بعضهم، فقال الزمخشری: یقال: أحصر فلان إذا منعه أمر من خوف أو مرض أو عجز قال تعالی: الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ وحصر إذا حبسه عدو أو سجن، هذا هو الأکثر فی کلامهم، وهما بمعنی المنع فی کل شیء مثل صده وأصده؛ وکذلک الفراء والشیبانی، ووافقه ابن عطیة أیضاً، فإنه قال: والمشهور فی اللغة: أحصر بالمرض وأحصر بالعدو؛ وقال ثعلب: حصر فی الحبس أقوی من أحصر، والحصیر أیضاً: الملک کما تقدم لاحتجابه قال لبید: ... جن لدی باب الحصیر قیام.

الشیخ الطبرسی: والإحصار: المنع، یقال للرجل الذی منعه الخوف أو المرض عن التصرف: قد أحصر فهو محصور؛ ویقال للرجل الذی حبس: قد حصر فهو محصور؛ وقال الفراء: یجوز أن یقوم کل واحد منهما مقام الآخر؛ وخالفه فیه أبو العباس المبرد والزجاج. (۱)

وینقل ابن عاشور التالی: والإحصار فی کلام العرب منع الذات من فعل ما، یقال: أحصره منعه مانع قال تعالی: لِلْفُقَرَاءِ الَّذِینَ احْصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ. (۲) أی منعهم الفقر من السفر للجهاد.

ثم یقول: وهو فعل مهموز لم تکسبه همزته تعدیة، لأنه مرادف حصره ونظیرهما صده وأصده؛ هذا قول المحققین من أئمة

۱- المعجم الوسیط: ۱۷۸؛ والدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، للسمین الحلبی ۳۱۳: ۲- ۳۱۴؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، للطبرسی؛ الآیات.

۲- سورة البقرة: ۲۷۳.

ص: ۱۰۸

اللغـة، ولكن كثر اسـتعمال أحصـر المهموز فى المنع الحاصـل من غير العـدو، وكثر اسـتعمال حصـر المجرد فى المنع من العـدو، قال: وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ. (۱) فهو حقيقـة فى المعنيين ولكن الاسـتعمال غلب أحـدهما فى أحـدهما كما قال الزمخشـرى فى «الكشاف»، ومن اللغويين من قـال: أحصـر حقيقـة فى منع غير العـدو وحصـر حقيقـة فى منع العـدو وهو قول الكسائى وأبى عبيـدة والزجاج، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً.

وفى القاموس الفقهى: والمشـهور عن أكثر أهل اللغة أنّ الإحصار إنما يكون بالمرض، وأما العدو فهو المحصر؛ وقال غيرهم: يقال فى جميع ما يمنع الإنسان من التصرف.

قول ابن قتيبة كما حكاه ابن الجوزى: أحصره المرض والعدو: إذا منعه من السفر.

والرازى فى تفسيره يقول: اتفقوا على أنّ لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه.

أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: وهو اختيار أبى عبيدة وابن السـكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض، قال ابن السـكيت: يقال أحصـره المرض إذا منعه من السفر؛ وقال ثعلب فى فصيح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والقول الثانى: أنّ لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء.

والقول الثـالث: أنه مختص بـالمنع الحاصـل من جهـة العـدو، وهو قول الشـافعى، وهو المروى عن ابن عبـاس وابن عمر، فانهما قالا: لا حصر إلّا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعى.

هذه آية مشكلة، عضلة من العضل!!

كل ذلك دفع ابن عربى أن يقول: هذه آية مشكلة، عضلة من العضل؛ فيجيبه القرطبى فى تفسيره للآية بقوله: لا إشكال فيها،

۱- سورة التوبة: ۵.

ص: ۱۰۹

ونحن- والقول ما زال للقرطبی- نبینها غایة البیان، فنقول: الإحصار هو المنع من الوجه الذی تقصده بالعوائق جملةً؛ أی بأیّ عذر کان، کان حَصْرُ عدوٍّ أو جورُ سلطان أو مرضٌ أو ما کان.

وختلف العلماء فی تعیین المانع هنا علی قولین:

قال علقمة وعُروة ابن الزبیر وغیرهما: هو المرض لا العدوّ.

وقیل: العدوّ خاصّة؛ قاله بن عباس وبن عمر وأنس والشافعیّ.

قال بن العربی: وهو ختیار علمائنا؛ ورأی أکثر أهل اللغة ومحصّلیها علی أنّ «احْصِر» عُرِّضَ للمرض، و «حُصِر» نزل به العدوّ.

والقرطبی وبعد کلام مفصل ومفید یرد به قول ابن عربی ویبین ما ورد عن علماء اللغة واختلافهم فی (أحصر وحصر) ویذکر أنّ الأکثر من أهل اللغة علی أنّ "حصر "فی العدو، و "أحصر "فی المرض ویختم بقول الزجاج: الإحصار عند جمیع أهل اللغة إنما هو من المرض، فأمّا من العدوّ فلا یقال فیه إلا حُصِر؛ یقال: حُصِر حصراً، وفی الأوّل احصِر إحصاراً. (۱) والآلوسی فی رده الزجاج یقول: والإحصار والحصر کلاهما فی أصل اللغة بمعنی المنع مطلقاً، ولیس الحصر مختصاً بما یکون من العدو، والإحصار بما یکون من المرض، والخوف- کما توهم الزجاج- من کثرة استعمالهما کذلک فإنه قد یشیع استعمال اللفظ الموضوع للمعنی العام فی بعض أفراده، والدلیل علی ذلک أنه یقال: حصره العدو وأحصره کصده وأصده فلو کانت النسبة إلی العدو معتبرة فی مفهوم الحصر لکان التصریح بالإسناد إلیه تکراراً ولو کانت النسبة إلی المرض ونحوه معتبرة فی مفهوم الإحصار لکان إسناده إلی العدو مجازاً وکلاهما خلاف الأصل.

۱- الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، للسمین الحلبی؛ الجامع لأحکام القرآن، للقرطبی؛ التحریر والتنویر لابن عاشور، والتفسیر الکبیر للرازی: الآیة: ۱۹۶ من سورة البقرة؛ روح المعانی للآلوسی.

ص: ۱۱۰

الفائدة:

کل هذه أمثلة علی مدی الخلاف الحاصل بینهم عن المفردة محل البحث، فهل هناک ثمرة منه؟

إنّ فائدة هذا البحث تظهر فی مسألة فقهیة، وهی أنهم اتفقوا علی أن حکم الإحصار عند حبس العدو ثابت، وهل یثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟

یقول الرازی: قال أبوحنیفة: یثبت.

وقال الشافعی: لا یثبت.

ثم یواصل الرازی کلامه: وحجة أبی حنیفة ظاهرة علی مذهب أهل اللغة وذلک لأن أهل اللغة رجلان:

أحدهما: الذین قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلی هذا المذهب تکون هذه الآیة نصاً صریحاً فی أن إحصار المرض یفید هذا الحکم.

والثانی: الذین قالوا: الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء کان حاصلًا بسبب المرض أو بسبب العدو، وعلی هذا القول حجة أبی حنیفة تکون ظاهرة أیضاً؛ لأنّ الله تعالی علق الحکم علی مسمی الإحصار، فوجب أن یکون الحکم ثابتاً عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض.

وأما علی القول الثالث: وهو أنّ الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدیر ثبوته فنحن نقیس المرض علی العدو بجامع دفع الحرج وهذا قیاس جلی ظاهر فهذا تقریر قول أبی حنیفة وهو ظاهر قوی.

وأما تقریر مذهب الشافعی، فهو أنا ندعی أنّ المراد بالإحصار فی هذه الآیة منع العدو فقط، والروایات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروایات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر، ولا شک أنّ قولهما أولی لتقدمهما علی هؤلاء الأدنی فی معرفة اللغة وفی معرفة تفسیر القرآن، ثم إنا بعد ذلک نؤکد هذا القول بوجوه من الدلائل:

الحجة الأولی: أنّ الإحصار إفعال من الحصر والإفعال تارة یجیء بمعنی التعدیة نحو: ذهب زید وأذهبته أنا، ویجیء بمعنی صار ذا کذا نحو: أغد البعیر إذا صار ذا غدة، وأجرب الرجل إذا صار ذا إبل جربی،

ص: ۱۱۱

ویجیء بمعنی وجدته بصفة کذا نحو: أحمدت الرجل أی وجدته محموداً، والإحصار لا یمکن أن یکون للتعدیة، فوجب إما حمله علی الصیرورة أو علی الوجدان والمعنی: أنهم صاروا محصورین أو وجدوا محصورین، ثم إنّ أهل اللغة أتفقوا علی أنّ المحصور هو الممنوع بالعدو لا ـ بالمرض، فوجب أن یکون معنی الإحصار هو أنهم صاروا ممنوعین بالعدو، أو وجدوا ممنوعین بالعدو، وذلک یؤکد مذهبنا.

الحجة الثانیة: أنّ الحصر عبارة عن المنع وإنما یقال للإنسان: إنه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده، إذا کان قادراً عن ذلک الفعل متمکناً منه، ثم إنه منعه مانع عنه، والقدرة عبارة عن الکیفیة الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء، وذلک مفقود فی حق المریض فهو غیر قادر ألبتة علی الفعل، فیستحیل الحکم علیه بأنه ممنوع؛ لأنّ إحالة الحکم علی المانع تستدعی حصول المقتضی، أما إذا کان ممنوعاً بالعدو فههنا القدرة علی الفعل حاصلة، إلّا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو، فصح ههنا أن یقال: إنه ممنوع من الفعل، فثبت أنّ لفظة الإحصار حقیقة فی العدو، ولا یمکن أن تکون حقیقة فی المرض.

الحجة الثالثة: أنّ معنی قوله: احْصِرْتُمْ أی حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس، والمنع لا بد له من مانع، ویمتنع وصف المرض بکونه حابساً ومانعاً؛ لأنّ الحبس والمنع فعل، وإضافة الفعل إلی المرض محال عقلًا، لأنّ المرض عرض لا یبقی زمانین، فکیف یکون فاعلًا وحابساً ومانعاً، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع، فوصف حقیقی، وحمل الکلام علی حقیقته أولی من حمله علی مجازه.

الحجة الرابعة: أنّ الإحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فیه بالمرض، فلفظ الإحصار وجب أن یکون خالیاً عن الإشعار بالمرض قیاساً علی جمیع الألفاظ المشتقة.

الحجة الخامسة: أنه تعالی قال بعد هذه الآیة: فَمَن کَانَ مِنکُم مَّرِیضًا أوْ بِهِ أذًی مّن رَّأسِهِ فعطف علیه المریض، فلو کان المحصر هو المریض أو من یکون المرض داخلًا فیه، لکان هذا عطفاً للشیء علی نفسه.

ص: ۱۱۲

فإن قيل: إنه خص هذا المرض بالذكر؛ لأنّ له حكماً خاصاً، وهو حلق الرأس، فصار تقدير الآية إن منعتم بمرض تحللتم بدم، وإن تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم.

قلنا: هذا وإن كان حسناً لهذا الغرض، إلّا أنه مع ذلك يلزم عطف الشىء على نفسه، أما إذا لم يكن المحصر مفسراً بالمريض، لم يلزم عطف الشىء على نفسه، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال، فكان ذلك أولى.

الحجة السادسة: قال تعالى فى آخر الآية: فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى لْحَجّ ولفظ الأمن إنما يستعمل فى الخوف من العدو لا فى المرض، فإنه يقال فى المرض: شفى وعفى ولا يقال أمن.

فإن قيل: لا نسلم أنّ لفظ الأمن لا يستعمل إلّا فى الخوف، فإنه يقال: أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها؛ قلنا: لفظ الأمن إذا كان مطلقاً غير مقيد فإنه لا يفيد إلا الأمن من العدو، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها؛ قلنا: بل يوجب لأن قوله: فَإِذَا أَمِنتُمْ ليس فيه بيان أنه حصل الأمن مماذا، فلا بد وأن يكون المراد حصول الأمن من شىء تقدم ذكره، والذى تقدم ذكره هو الإحصار، فصار التقدير: فإذا أمنتم من ذلك الإحصار، ولما ثبت أنّ لفظ الأمن لا يطلق إلّا فى حق العدو، وجب أن يكون المراد من هذا الإحصار منع العدو.

وخلص الرازى من مناقشته القيمة هذه إلى قوله: فثبت بهذه الدلائل أنّ الإحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط، أما قول من قال: إنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل، وفيه دليل آخر، وهو أنّ المفسرين أجمعوا على أنّ سبب نزول هذه الآية أنّ الكفار أحصروا النبى (ص) بالحديبية، والناس وإن اختلفوا فى أنّ الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب؟ إلّا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجاً عنه، فلو كان الإحصار اسماً لمنع المرض، لكان سبب نزول الآية خارجاً عنها، وذلك باطل بالإجماع، فثبت بما ذكرنا أنّ الإحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو، وإذا ثبت هذا فنقول: لا يمكن قياس منع المرض عليه، وبيانه من وجهين:

ص: ۱۱۳

الأول: أنّ کلمة إن، شرط عند أهل اللغة، وحکم الشرط انتفاء المشروط عن انتفائه ظاهراً، فهذا یقتضی أن لا یثبت الحکم إلّا فی الإحصار الذی دلت الآیة علیه، فلو أثبتا هذا الحکم فی غیره قیاساً کان ذلک نسخاً للنص بالقیاس، وهو غیر جائز.

الوجه الثانی: أنّ الإحرام شرع لازم لا یحتمل النسخ قصداً، ألا تری أنه إذا جامع امرأته حتی فسد حجه لم یخرج من إحرامه، وکذلک لو فاته الحج حتی لزمه القضاء والمرض لیس کالعدو، ولأنّ المریض لا یستفید بتحلله ورجوعه أمناً من مرضه، أما المحصر بالعدو فإنه خائف من القتل إن أقام، فإذا رجع فقد تخلص من خوف القتل.

الشیخ الطبرسی: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فیه قولان: أحدهما: أنّ معناه منعکم خوف أو عدو أو مرض فامتنعتم لذلک عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وعطا وهو المروی عن أئمتنا.

الثانی: معناه إنّ منعکم حابس قاهر عن مالک.

ویقول عن الآیة: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ أنْ صَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. (۱) أی لأجل أنهم صدوکم یعنی النبی (ص) وأصحابه عام الحدیبیة.

ثم ذکر سبحانه سبب منعه رسول الله (ص) ذلک العام دخول مکة فقال: هُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا وَصَدُّوکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْیَ مَعْکُوفاً أنْ یَبْلُغَ مَحِلَّهُ. (۲) أن تطوفوا وتحلوا من عمرتکم یعنی قریشاً، أی وصدوا الهدی وهی البدن التی ساقها رسول الله (ص).

السید العلامة فی المیزان: ... الإحصار هو الحبس والمنع، والمراد الممنوعیة عن الإتمام بسبب مرض أو عدو بعد الشروع بالإحرام. (۳)

یقول الأردبیلی فی زبدة الأحکام: الحصر والإحصار هو المنع کالصد والإصداد؛ وبعد أن ینقل ما ذکره بعض علماء اللغة یقول: فقد علم أنه فی الأصل المنع عن الشیء مطلقاً سواء کان المانع المرض

۱- سورة المائدة: ۲

۲- سورة الفتح: ۲۵.

۳- مجمع البیان، للطبرسی الآیات ۱۹۶ البقرة و ۲ المائدة و ۲۵ الفتح، مع تفصیل لصلح الحدیبیة؛ المیزان فی تفسیر القرآن، للعلامة الطباطبائی؛ القاموس الفقهی، لسعدی أبوجیب.

ص: ۱۱۴

أو العـدو؛ ولكن الظـاهر ممـا قيل فى سـبب نزوله من أنه نزل فى الصـد فى الحديبيـة، وقوله: فَإِذَا امِنْتُمْ أنّ المراد به هنا الصـد بالعـدو؛ وقوله: حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْىُ مَحِلَّهُ يدل على أنه بالمرض، إذ البعث إنما هو فى المرض عند أصـحابنا، وأما حكم الصد بالعدو عند أصحابنا والشافعى فهو الذبح موضع الصد، ونقل من فعله (ص) ذلك فى الحديبية وهى من الحل على ما قالوا؛ ثم يقول الأردبيلى: أما أصحابنا فكـأنهم يجعلونه مخصوصـاً بالمرض، وما يسـلمون سـبب النزول ويجعلون امِنْتُمْ بمعنى أمنتم من المرض فقط أو العـدو أيضاً، وإن لم يكن منع العدو مذكوراً بخصوصه. (۱) الإمامية:

بعـد هـذا، فالإماميـة ولأخبـارهم الناطقـة بـذلك أنّ المحصور والمصـدود كـل منهمـا غير الآخر- أى بخلاف ما عليه فقهاء المـذاهب الأـخرى من أنّ الحصـر والصـد واحـد، وهمـا من جهـة العـدو- وأيضـاً بينهما فرق فى الأحكام. فلا شك أنّ مراد كل من اللفظين هو المنع، إلا أنهم ميزوا بين منع من قبل عدو فهو المصدود، ومنع بسبب آخر غير العدو كالمرض فهو المحصور.

فالمصـدود: هو من تلبس بالإحرام لحـج أو لعمرة، فمنعه عـدو أو نحوه عن دخول مكـة إن كان معتمراً، أو منعه عن الموقفين (موقف عرفات وموقف المزدلفـة) أو عن أحـدهما مع فوات الآخر إن كان حاجاً شـريطة أن لا يكون له طريق إلا موضع الصد، أو له طريق إلا أن نفقته قصرت به عن بلوغه.

والمحصر: هو الممنوع بالمرض ونحوه عن الوصول إلى مكة إن كان معتمراً أو عن الموقفين إن كان حاجاً.

ولا فرق بين أن يكون المحصور أو المصدود أمة من الناس أو كان شخصاً واحداً فى صدق العنوان وفى الأحكام.

۱- زبدة البيان، للأردبيلى، السورة والآية.

ص: ۱۱۵

وهذا التفريق بين اللفظين ترتبت عليه أحكام وافرة لكل منهما تكفلت بها الكتب الفقهية.

وفى الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحرانى المتوفى سنة ۱۱۸۶ ه- وهو من كبار علماء الإمامية وبعد نقله لما ورد عن بعض علماء اللغة وأقوال بعض الفقهاء، وبعد أن يقرر التالى: والذى يظهر مما قدمنا من كلامهم اتحاد الحصر والصد، وأنهما بمعنى المنع من عدو كان أو مرض؛ وهذا هو الذى عليه عامة فقهاء الجمهور. (۱) يقول: إنّ المراد من الحصر فى الآية الشريفة إنما هو المعنى اللغوى الذى قدمنا نقله عن جملة أهل اللغة الشامل للحصر والصد، وهو عبارة عن مطلق المنع بعدو كان أو مرض أو نحوهما؛ والفرق بين المصدود والمحصر انما هو عرف خاص عندهم صلوات الله عليهم، كما نطقت به أخبارهم ...؛ ويعضد ما ذكرناه من معنى الآية ما صرح به أمين الإسلام الطبرسى فى كتاب مجمع البيان ...، ولكن الشهيد الثانى فى المسالك يقول: اختصاص الحصر بالمرض هو الذى استقر عليه رأى أصحابنا ووردت به نصوصهم وهو مطابق للغة، قال فى الصحاح: أحصر الرجل على ما لم يسم فاعله، قال ابن السكيت: أحصره المرض إذا منعه من السفر أو من حاجة يريدها؛ قال الله تعالى: فَإِنْ احْصِرْتُمْ ثم قال: وقد حصره العدو يحصرونه إذا ضيقوا عليه وأحاطوا به وحاصروه محاصرةً وحصاراً. (۲) وأما عند الامامية- والكلام لصاحب الحدائق- وهو الذى دلت عليه أخبارهم فهو أن اللفظين متغايران، وإنّ الحصر هو المنع من تتمة أفعال الحج أو العمرة بالمرض، والصد هو المنع بالعدو.

العلامة فى المنتهى: الحصر عندنا هو المنع من تتمة أفعال الحج بالمرض خاصة، والصد بالعدو، ويفترقان أيضاً فى أنّ المصدود يحل له بالمحلل جميع ما حرمه الأحرام حتى النساء، دون المحصور فإنه يحل له ما عدا النساء، وفى مكان الذبح، فالمصدود يذبحه فى محل الصد،

۱- الحدائق الناضرة ۳: ۱۶.

۲- المصدر السابق، المقصد الخامس فى الإحصار والصد.

ص: ۱۱۶

والمحصور یبعث به إلی مکـة فیذبـح بها إن کان الصـد فی العمرة، أو إلی منی إن کان فی الحج؛ انتهی ما حکاه صاحب الحدائق عن العلامة.

وأذکّر هنا بمن ذهب من أهل السـنة إلی أنّ الإحصار بالمرض، فالرازی حیث ذکر اتفاقهم علی أنّ لفظ الحصـر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضـیق علیه؛ أمـا لفـظ الإحصـار فقـد اختلفـوا فیه علی ثلاثـة أقوال، وکـان أولهـا اختیـار أبی عبیـدة وابن السـکیت والزجـاج وابن قتیبـة وأکثر أهل اللغـة أنه مختص بالمرض، قال ابن السـکیت: یقال أحصـره المرض إذا منعه من السـفر وقال ثعلب فی فصیح الکلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والکسائی وأبی معاذ أنهما فرقا بین الإحصار فجعلوه من المرض، والحصـر الـذی جعلوه من العـدو، فعلی هـذا کانت الآیـة خاصـةً فی الممنوع من المرض؛ کما جاء فی الفقه الاستدلالی للزحیلی ۲۸۸: ۳.

کما أنّ سـید قطب فی تفسـیره یرجح صـحة تفسـیر الإحصار بالمرض حیث یقول: ویستدرک من هذا الأمر العام بإتمام الحج والعمرة حالـة الإحصـار من عـدو یمنع الحاج والمعتمر من إکمال الشـعائر- وهـذا متفق علیه- أو من مرض ونحوه یمنع من إتمام أعمال الحج والعمرة- واختلفوا فی تفسیر الإحصار بالمرض والراجح صحته-.

والقرطـبی: فالأـکثر مـن أهـل اللغـة علی أن «حُصـر» فی العـدوّ، و «أحصـر» فی المرض؛ وصـاحب القـاموس الفقهی نسب القـول بـأنّ الإحصار إنما یکون بالمرض إلی المشهور.

الروایات:

ومن الأخبار الدالـة علی تغایرهما ما رواه صاحب کتاب الوسائل فی أبواب الاحصار والصـد- باب أنّ المصـدود بالعدو تحل له النساء بعد التحلل، والمحصور بالمرض لا تحل له النساء حتی یطوف طواف النساء أو یستنیب فیه، وجملة من أحکام الاحصار والصد:

ص: ۱۱۷

عن معاويـة بن عمار، قال: سـمعت أبا عبـد الله (ع) يقول: «المحصور غير المصدود، وقال: المحصور هو المريض، والمصدود هو الذى رده المشركون، كما ردوا رسول الله (ص) ليس من مرض؛ والمصدود تحل له النساء، والمحصر لا تحل له النساء».

ص: ۱۱۸

ثم قال: «والمحصور والمضطر یذبحان بدنتیهما فی المکان الذی یضطران فیه، وقد فعل رسول الله (ص) ذلک یوم الحدیبیة حین رد المشرکون بدنته وأبوا أن تبلغ المنحر، فأمر بها فنحرت مکانه».

عن أحمد بن محمد بن أبی نصر قال: سألت أبا الحسن (ع) قلت: أخبرنی عن المحصور والمصدود هما سواء؟ فقال: «لا». قلت: فأخبرنی عن النبی (ص) حین صده المشرکون، قضی عمرته؟ قال: «لا ولکنه اعتمر بعد ذلک».

وما رواه معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل أحصر فبعث بالهدی. قال: «یواعد أصحابه میعاداً، إن کان فی الحج فمحل الهدی یوم النحر، فإذا کان یوم النحر فلیقص من رأسه، ولا یجب علیه الحلق حتی یقضی المناسک، وإن کان فی عمرة فلینظر مقدار دخول أصحابه مکة والساعة التی یعدهم فیها، فإذا کان تلک الساعة قصر وأحل. وإن کان مرض فی الطریق بعد ما أحرم فأراد الرجوع رجع إلی أهله ونحر بدنة، أو أقام مکانه حتی یبرأ إذا کان فی عمرة، وإذا برئ، فعلیه العمرة واجبة، وإن کان علیه الحج رجع أو أقام ففاته الحج، فإن علیه الحج من قابل، فإن الحسین بن علی صلوات الله علیهما خرج معتمراً فمرض فی الطریق، فبلغ علیاً (ع) ذلک وهو فی المدینة فخرج فی طلبه، فأدرکه بالسقیا وهو مریض بها، فقال: یا بنی ما تشتکی؟ فقال: اشتکی رأسی؛ فدعا علی (ع) ببدنة فنحرها، وحلق رأسه، ورده إلی المدینة، فلما برئ من وجعه اعتمر». قلت: أرایت حین برأ من وجعه قبل أن یخرج إلی العمرة حلت له النساء؟ قال: «لا ـ تحل له النساء حتی یطوف بالبیت وبالصفا والمروة»، قلت: فما بال رسول الله (ص) حین رجع من الحدیبیة حلت له النساء ولم یطف بالبیت؟ قال: «لیسا سواء، کان النبی (ص) مصدوداً والحسین (ع) محصوراً». (۱)

۱- الوسائل الباب ۱ من الإحصار والصد، ح ۲، ۳، ۴، ۵. و الباب ۸ من الإحصار والصد؛ التهذیب ۴۲۳: ۵ و ۴۶۴.

ص: ۱۱۹

إذن فعنـد الإمامیـة أنّ الإحصار یختص بالمرض، والصـد بالعـدو وما ماثله؛ لاشتراک الجمیع فی المنع من بلوغ المراد؛ ولما کان لکل منهما حکم لیس للآخر اختص باسم، فإن حکم الممنوع بالمرض أن یبعث هدیه مع أصـحابه ویواعدهم یوماً لذبحه فیتحلل فی ذلک الیوم من کل شـیء إلا من النساء حتی یحـج فی القابل إن کان حجه واجباً، أو یطاف عنه إن کان حجه نـدباً؛ والممنوع بالعـدو یـذبح هدیه حینئذ، ویحل من کل شیء حتی النساء.

بم یتحقق الصد أو الحصر؟

فی کنز العرفان: یتحقق الصد عند الإمامیة بالمنع عن الموقفین معاً لا عن أحدهما مع حصول الآخر.

فی زبدة البیان: معلوم تحققه بالمنع عن الموقفین معاً فی الحج، والظاهر عدم التحقق بالمنع عن أحدهما فقط، مثل إن حصـر عن عرفة فحصـل له وقوف المشـعر، أو وقف بهـا ثم حصـر عنه، ویـدل علیه ما ورد فی الصـد فی صـحیحة فضل بن یونس الثقـة قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن رجـل عرض له سـلطان فأخـذه ظالمـاً له یوم عرفـة قبل أن یعرف- بتشدیـد الراء المکسورة- فبعث به إلی مکة فحبسه، فلما کان یوم النحر خلی سبیله، کیف یصـنع؟ قال: «یلحق فیقف بجمع، ثم ینصـرف إلی منی، فیرمی ویحلق ویذبـح ولا شـیء علیه». قلت: فإن خلی عنه یوم الثانی کیف یصـنع؟ قال: «هـذا مصدود عن الحج، فإن کان دخل مکة متمتعاً بالعمرة إلی الحج، فلیطف بالبیت أسـبوعاً ویسـعی أسـبوعاً ویحلق رأسه ویذبح شاة. وإن کان دخل مکة مفرداً، فلیس علیه ذبح ولا حلق». وفی الکافی: «ولاشیء علیه».

یقول المحقق الأرـدبیلی: وهـذه وإن کـانت فی الصـد، ولکن الظـاهر عـدم الفرق بینهما فی ذلک ...؛ وفی هـذا الخبر فوائـد اسـتنتجها المحقق، ألخص بعضاً منها بالتالی:

عدم تحقق الصد إذا کان محبوساً بالحق وذلک یفهم من قوله ظالماً.

إدراک الحج بإدراک المشعر اضطراریاً کان أو اختیاریاً.

ص: ۱۲۰

عدم تحقق الصد بالمنع من عرفة فقط مع تیسر المشعر.

تحقق الصد إذا أخرج من الحبس بعد فوت المشعر.

أنه لو کان بعد التعریف أیضاً لم یکن مصدوداً لقوله: قبل أن یعرف.

وجوب الذبح والحلق مع العمرة.

عدم وجوب کفارة بفوت منسک بغیر الاختیار.

ثم یقول: فلا یتحقق الحصر فی الحج إلّا عن الموقفین أو عن أحدهما مع فوات الآخر به.

وعن العمرة لا یتحقق الحصر إلّا عن الطواف. وأما الصد فلاشک فی تحققه أیضاً عما یتحقق عنه الحصر. (۱) وعند باقی المذاهب: الإحصار هو المنع ولکن شرعاً:

عند الحنفیة: منع المحرم عن أداء الرکنین (الوقوف والطواف)، ویتحقق بعدو أو بمرض أو ضیاع نفقة أو حبس أو کسر أو عرج وغیرها من الموانع التی تمنع المحرم من إتمام ما أحرم به حقیقةً أو شرعاً؛ ومن أحصر بمکة وهو ممنوع من الرکنین: الوقوف والطواف، کان محصراً؛ لأنه تعذر علیه الإتمام، فصار کما إذا أحصر فی الحل؛ وإن قدر علی أحد الرکنین فلیس بمحصر؛ لأنه إن قدر علی الطواف تحلل به، وإن قدر علی الوقوف فقد تم حجه، فلیس بمحصر.

واستدلوا علی عموم أسباب الإحصار بعموم قوله تعالی: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ والمنع کما یکون من العدو یکون من المرض وغیره، والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب؛ إذ الحکم یتبع اللفظ لا السبب.

وعن الکسائی وأبی معاذ أنّ الإحصار من المرض، والحصر من العدو، فعلی هذا کانت الآیة خاصةً فی الممنوع من المرض.

وعند الجمهور: منع المحرم من جمیع الطرق عن إتمام الحج أو العمرة؛ والمنع الذی یعد به المحرم محصراً عندهم هو ما یکون بعدو، ودلیلهم:

۱- کنزالعرفان، للسیوری؛ زبدة البیان، للأردبیلی.

ص: ۱۲۱

– أنّ آیة ألإحصار نزلت فی أصحاب رسول الله (ص) حین أحصروا من العدو.

– وإنّ آخر الآیة: فَإِذَا أَمِنْتُمْ والأمان من العدو یکون.

– وروایة ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: لا حصر إلا من عدو. (۱)* التحلل– بالذبح: فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ

هناک إحصار للمؤمنین وهناک صد عن مکة وعن المسجد الحرام وعن أرکان الحج والعمرة، فلم تترکهم الشریعة دون علاج، بعد أن تحملوا عناء الطریق ووعثاء السفر؛ شدته ومشقته، وما یتضمنه منسک الإحرام الذی تلبسوا فیه من واجبات علیهم أداؤها وتروک علیهم اجتنابها؛ لا لشیء إلا لیؤدوا حجةً لله تعالی وعمرةً، فإذا بمرض ینتابهم أو یصیب بعضهم، أو عدو یحاصرهم أو یصدهم عن تحقیق ما یأملونه وما یبتغونه من مناسک لعبادتین کبیرتین مبارکتین. فجاءت الآیة الکریمة لتنقذهم من موقف کهذا بما سهل علیهم وبما توفر لدیهم من هدی وبه یتم خروجهم من حالة الإحرام التی هم فیها، فجاز لهم ما کانوا ممنوعین منه علی تفصیل فقهی.

الفاء رابطة لجواب الشرط، وما: اسم موصول فی محل رفع مبتدأ خبره محذوف، أی فعلیکم ما استیسر، والجملة جزم جواب شرط. واستیسر: فعل ماض.

وفی مجمع البیان: موضع ما رفع کأنه قال فعلیه ما استیسر، ویجوز أن یکون موضعه نصباً، وتقدیره فاهدوا ما استیسر، والرفع أولی لکثرة نظائره کقوله: فدیة من صیام ...؛ فعدة من أیام ...؛ فصیام ثلاثة أیام فی الحج.

فهناک وجهان فی إعراب الآیة، أحدهما: أنّ «ما» فی مَا اسْتَیْسَرَ مبتدأ، وخبرها محذوف بتقدیر (علیکم) فتکون الجملة: (فعلیکم ما استیسر من الهدی) والثانی: أنّ «ما» مفعول لفعل مقدّر تقدیره: (فاهدوا ما استیسر من الهدی).

۱– الفقه الإسلامی وأدلته، للدکتور وهبة الزحیلی ۲۸۶: ۳ بإیجاز بسیط.

ص: ۱۲۲

وفی التحریر والتنویر: فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذکر حکم ما یمنع من ذلک الإتمام، فلا بد من تقدیر دل علیه قوله: مِنَ الْهَدْیِ وقدره فی «الکشاف» فعلیکم، والأظهر أن یقدر فعل أمر أی فاهدوا ما استیسر من الهدی، وکلا التقدیرین دال علی وجوب الهدی، ووجوبه فی الحج ظاهر وفی العمرة کذلک؛ بأنها مما یجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور.

وفی الدر المصون: مِنْ تبعیضیة محلها النصب علی الحال من الضمیر المستتر فی استیسر العائد علی ما، أی حال کونه بعض الهدی.

مِنْ: بیانیة لبیان الجنس فتتعلق بمحذوف أیضاً.

الهدی: جمع هدیة، مصدر وقع موقع المفعول أی المهدی؛ فیقع للإفراد والجمع.

وفی مجمع البیان: وفی أصل الهدی قولان:

أحدهما أنه من الهدیة یقال: أهدیت الهدیة إهداءً وأهدیت الهدی إلی بیت الله إهداءً، فعلی هذا إنما یکون هدیاً لأجل التقرب به إلی الله، والآخر أنه من هداه إذا ساقه إلی الرشاد، فسمی هدیاً؛ لأنه یساق إلی الحرم الذی هو موضع الرشاد.

والهدی هنا کما هو معروف: یطلق علی الحیوان الذی یسوقه الحاج أو المعتمر هدیة لأهل الحرم؛ ولهذا کانت تأخذ شیئاً من اهتمامهم وتقدیرهم فکانوا یقسمون بها فی أیامهم؛ قال العلاء بن حذیفة الغنوی:

یقولون من هذا الغریب بأرضنا أما و الهدایا إننی لغریب

وقال آخر:

حَلفْتُ بربّ مکة والمُصَلّی وأعناقِ الهَدِیِّ مُقَلَّداتِ

الهدی ما یهدی إلی بیت الله تعالی تقرباً إلیه، بمنزلة الهدیة یهدیها الإنسان إلی غیره؛ یقال: أهدیت إلی البیت الحرام هدیاً وهدیّاً بالتشدید، والتخفیف، وقیل: التشدید لغة تمیم، ومنه قول زهیر:

فلم أر معشراً أسروا هدیّاً و لم أر جار بیت یستباء

وفی اللغة ما أهدی من دراهم أو متاع أو نِعم أو غیر ذلک یسمی هدیاً، لکن الحقیقة الشرعیة خصت الهدی بالنعم.

ص: ۱۲۳

يقال: تيسر، يسر الأمر واستيسر؛ فمااستيسر من تيسّر يقال: تيسر، يسر الأمر واستيسر؛ المراد جميع وجوه التيسر كما يذهب إليه ابن عاشور.

الشعراوى: تعنى أيضاً إن كان الحصول على الهدى سهلًا، سواء لسهولة دفع ثمنه، أو لسهولة شرائه، فقد توجد الأثمان ولا يوجد المُثمَّن.

والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله فى الحج، فإن كان اسماً فمن بيانية، وإن كان جمعاً فمن تبعيضية، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف فى حكمه من وجوبه وعدمه.

وهنا نجد إلتفاتة جميلة من ابن عاشور: والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها.

فى تفسير الأمثل: ثمّ إنّ الآية تشير إلى الأشخاص الّذين لا يحالفهم التوفيق لأداء مناسك الحجّ والعمرة بعد لبس ثياب الإحرام بسبب المرض الشديد أو خوف العدو وأمثال ذلك، فتقول: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فمثل هذا الشخص عليه أن يذبح ما تيّسر له من الهدى ويخرج بذلك من إحرامه؛ وعلى كلّ حال فإنّ الأشخاص الّذين منعهم مانع ولم يتمكّنوا من أداء مراسم الحجّ والعمرة فيمكنهم بالاستفادة من هذه المسألة أن يحلّوا من إحرامهم؛ الشعراوى ":الهدى "هو ما يُهدى للحرم، أو ما يهدى الإنسان إلى طريق الرشاد، والمعنى مأخوذ من الهُدى، وهو الغاية الموصلة للمطلوب.

سيد قطب: ويستدرك من هذا الأمر العام بإتمام الحج والعمرة حالة الإحصار من عدو يمنع الحاج والمعتمر من إكمال الشعائر- وهذا متفق عليه- أو من مرض ونحوه يمنع من إتمام أعمال الحج والعمرة؛ واختلفوا فى تفسير الإحصار بالمرض والراجح صحته، وفى هذه الحالة ينحر الحاج أو المعتمر ما تيسر له من الهدى ويحل من إحرامه فى

ص: ۱۲۴

موضعه الذی بلغه. ولو کان لم یصل بعد إلی المسجد الحرام ولم یفعل من شعائر الحج والعمرة إلا الإحرام عند المیقات (وهو المکان الـذی یهل منه الحاج أو المعتمر بالحـج أو العمرة أو بهما معاً، ویترک لبس المخیط من الثیاب، ویحرم علیه حلق شـعره أو تقصـیره أو قص أظـافره کمـا یحرم علیه صـید البر وأکله ...) وهـذا مـا حـدث فی الحدیبیـة عنـدما حـال المشـرکون بین النبی (ص) ومن معه من المسـلمین دون الوصول إلی المسـجد الحرام، سـنة ست من الهجرة؛ ثم عقدوا معه صـلح الحدیبیة، علی أن یعتمر فی العام القادم؛ فقد ورد أنّ هـذه الآیـة نزلت؛ وأن رسـول الله (ص) أمر المسـلمین الـذین معه أن ینحروا فی الموضـع الـذی بلغوا إلیه ویحلوا من إحرامهم فتلبثوا فی تنفیـذ الأـمر، وشق علی نفوسـهم أن یحلوا قبل أن یبلغ الهـدی محله- أی مکانه الـذی ینحر فیه عادة- حتی نحر النبی (ص) هدیه أمامهم وأحل من إحرامه .. ففعلوا.

وأما عن حکمة هذا الاسـتدراک فیقول سـید قطب: والحکمة من هذا الاستدراک فی حالة الإحصار بالعدو کما وقع فی عام الحدیبیة، أو الإحصار بالمرض، هی التیسـیر، فالغرض الأول من الشعائر هو استجاشة مشاعر التقوی والقرب من الله، والقیام بالطاعات المفروضة؛ فإذا تم هـذا، ثم وقف العـدو أو المرض أو ما یشـبهه فی الطریق فلا یحرم الحاج أو المعتمر أجر حجته أو عمرته، ویعتبر کأنه قـد أتم، فینحر ما معه من الهدی ویحل؛ وهذا التیسیر هو الذی یتفق مع روح الإسلام وغایة الشعائر وهدف العبادة. (۱) أیسر الهدی:

إذن فعلیکم ما سهل من الهدی أو فاهدوا ما تیسر من الهدی إذا أردتم الإحلال، ولکن ما هو أیسر الهدی؟

فی الکافی عن الإمام الصادق (ع) فی قوله: فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ شاة.

۱- مجمع البیـان فی تفسـیر القران؛ والـدر المصون للسـمین الحلبی؛ والتحریر والتنویر لاـبن عـاشور؛ تفسـیر البحر المحیـط، أبو حیـان؛ وتفسیر الأمثل، للشیخ مکارم الشیرازی؛ وتفسیر الشعراوی؛ فی ظلال القرآن.

ص: ۱۲۵

الطبرسـی: والهدی یکون علی ثلاثة أنواع: جزور أو بقرة أو شاة؛ وأیسرها شاة وهو المروی عن علی وابن عباس والحسن وقتادة وروی عن ابن عمر وعائشة أنه ما کان من الإبل والبقر دون غیرهما والأول هو الصحیح.

القرطبی: «مَـا سْتَیْسَـرَ» عنـد جمهور أهـل العلم شـاة؛ وقال بن عمر وعائشـة وبن الزبیر: «ما ستیسـر» جمل دون جمل، وبقرة دون بقرة لا یکون من غیرهمـا؛ وقـال الحسن: أعلی الهَـدْی بدنـة، وأوسـطه بقرة، وأخسه شاة؛ وعنـد الرازی: قال علی وابن عباس والحسن وقتادة: الهدی أعلاه بدنة، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة، فعلیه ما تیسر من هذه الأجناس.

سیـد قطب: أی ما تیسـر، والهـدی من النعم، وهی الإبل والبقر والغنم والمعز، ویجوز أن یشترک عـدد من الحجاج فی بدنة أی ناقة أو بقرة، کما اشترک کل سبعة فی بدنة فی عمرة الحدیبیة، فیکون هذا هو ما استیسر؛ ویجوز أن یهدی الواحد واحدة من الضأن أو المعز فتجزیء.

ابن عاشور: وأقل ما هو معروف عندهم من الهدی الغنم، ولذلک لم یبینه الله تعالی هنا.

الشـیخ مکارم: ونعلم أیضاً أنّ الهـدی یمکن أن یکون بعیراً أو بقرة أو خروفاً، وهـذا الأخیر أقلّ الهـدی مؤنـةً، ولهذا کانت جملة (فما استیسر من الهدی) تشیر غالباً إلی الغنم. (۱)

۱- مجمع البیان؛ وجامع الأحکام؛ والتفسیر الکبیر؛ وفی ظلال القرآن؛ والأمثل.

ص: ۱۲۶

التحلل – بالحلق: وَلَا تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ لْهَدْىُ مَحِلَّهُ

وَلَا تَحْلِقُواْ: أی لا ـ تزیلوا شعور رؤوسكم؛ واختلف المفسرون والفقهاء فی أنّ هذا الحكم فی الآیة حكم یشمل جمیع الحجاج والمعتمرین أو أنه خاص بمن حوصر أو صد عن إتمام باقی مناسک هاتین الشعیرتین المباركتین؛ الحج والعمرة، أو أنه یشمل الحالتین معاً:

الفریق الأول: ذهب إلی أنه حكم عام یشمل جمیع الحجاج والمعتمرین من غیر المحصورین والمصدودین.

ابن كثیر: وبعطفه آیة: وَلَا تَحْلِقُواْ علی آیة: وَأَتِمُّواْ كما یأتینا یشمل غیر من تعرضوا للإحصار.

سید قطب: یذهب إلی أنّ هذا الحكم حكم عام من أحكام الحج والعمرة، ثم یقول عن حكم هذه الآیة: وهذا فی حالة الإتمام وعدم وجود الإحصار.

الفریق الثانی: حكم عام یشمل الحجاج والمعتمرین بما فیهم المحصورون والمصدودون.

مكارم الشیرازی: ومع الأخذ بنظر الاعتبار عمومیّة التعبیر الوارد فی الآیة الشریفة، یشمل المحصور وغیر المحصور.

القرطبی: ذكر أنّ الخطاب لجمیع الأمة: مُحْصَر ومُخَلًّی.

الفریق الثالث: ذهب إلی أنه حكم خاص بالمحصورین والمصدودین، فهو استدراك من الحكم الوارد بالآیة السابقة: فَمَا سْتَيْسَرَ مِنَ لْهَدْيِ.

القرطبی: ومن العلماء من یراها للمحصَرین خاصّةً.

فهذه الآیة تنشیء حكم التحلل من الإحرام، والتحلل: من حل الشیء حلالًا صار مباحاً فهو حل وحلال، وحل المحرم وأحل: خرج من إحرامه، وجاز له ما كان ممنوعاً منه. (۱)

۱– القاموس الفقهی لسعدی أبو جیب؛ الجامع لأحكام القرآن.

ص: ۱۲۷

مَحِلَّهُ: وقع كلام بين الأعلام فى هذه المفردة:

القاموس الفقهى: محله، بلغ الهدى الموضع الذى يحل فيه نحره.

القرطبى: أى لا تتحلّلوا من الإحرام حتى يُنْحَر الهَدْى، والمَحِلُّ، الموضع الذى يحلّ فيه ذبحه.

السمين الحلبى: يجوز أن يكون مَحِلَّهُ ظرف مكان أو زمان، ولم يقرأ إلّا بكسر الحاء فيما علمت إلّا أنه يجوز لغةً فتح حائه إذا كان مكاناً. وفرق الكسائى بينهما فقال: المكسور هو الإحلال من الإحرام، والمفتوح هو مكان الحلول من الإحصار.

ومن حيث كونه مكاناً اختلف فيه على قولين:

مجمع البيان: أنه الحرم فإذا ذبح به فى يوم النحر أحل عن ابن عباس وابن مسعود والحسن وعطا.

أنه الموضع الذى يصد فيه؛ لأن النبى (ص) نحر هديه بالحديبية وأمرأصحابه أن يفعلوا مثل ذلك وليست الحديبية من الحرم عن مالك.

وأما على مذهبنا والكلام ما زال للطبرسى: فالأول حكم المحصر بالمرض، والثانى حكم المحصور بالعدو.

وإن كان الإحرام بالحج فمحله منى يوم النحر، وإن كان الإحرام بالعمرة فمحله مكة.

وأما مَحِلَّهُ عند غيرهم، فهم على قولين:

الأول: عند مالك والشافعى، أينما وقع الإحصار، فهو موضع الحصر، ودليلهم: الاقتداء برسول الله (ص) زمن الحديبية؛ وقوله تعالى: وَلْهَدْىَ مَعْكُوفاً أن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ قيل: محبوساً إذا كان محصَراً ممنوعاً من الوصول إلى البيت العَتِيق.

الثانى: عند أبى حنيفة، مَحِلّ الهَدْى فى الإحصار: الحَرَم؛ لقوله تعالى: ثُمَّ مَحِلُّهَآ إلىَ لْبَيْتِ لْعَتِيقِ. (۱) وحتجُّوا من السُّنة بحديث ناجية بن جُندب صاحب النبىّ (ص) أنه قال للنبىّ (ص): ابعث معى الهَدْىَ فأنحره بالحرم؛ قال: «فكيف تصنع

۱- سورة الحج: ۳۳.

ص: ۱۲۸

به» قال: أخرجه فی الأوْدیهٔ لا یقدرون علیه، فانطلق به حتی أنحره فی الحرم.

وأجیب عن الآیـهٔ بأنّ المخاطَب الآمنُ الـذی یجـد الوصول إلی البیت، فأمّا المُحْصَر فخارج من الآیهٔ بدلیل نحر النبیّ (ص) وأصـحابه هَدْیَهم بالحدیبیهٔ ولیست من الحَرَم.

وأما اسـتدلالهم بحـدیث ناجیـهٔ، فجوابه بأنّ هذا لا یصح، وإنما یُنحر حیث حلّ؛ قتداءً بفعله (ص) بالحدیبیهٔ؛ وهو الصـحیح الذی رواه الأئمـهٔ، ولأن الهَـدْیَ تابع للمُهْدِی، والمهدِی حلّ بموضـعه؛ فالمُهْدَی أیضاً یحل معه. (۱) هـذان الحکمان علی القول بأنّ هذا الحکم خاص بالمحصورین، وأما علی القول الآخر أنه حکم لا یشمل المحصورین بل هو لغیرهم من عموم الحجاج وهم الذین أمروا بالإتمام ولم یتعرضوا للإحصار أو الصـد، فهـذا ابن کثیر فی تفسیره یـذکر أنّ قوله: وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَکُمْ حَتَّی یَبْلُغَ لْهَدْیُ مَحِلَّهُ معطوف علی قـوله: وَأَتِمُّواْ لْحَجَّ وَلْعُمْرَهَٔ لِلَّهِ ولیس معطوفـاً علی قـوله: فَإِنْ احْصِرْتُمْ فَمَا سْتَیْسَرَ مِنَ لْهَدْیِ کمـا زعمه ابن جریر؛ لأـنّ النـبی (ص) وأصـحابه عـام الحدیبیـهٔ لمـا حصـرهم کفـار قریش عن الـدخول إلی الحرم، حلقوا وذبحوا هـدیهم خـارج الحرم، فأما فی حال الأمن والوصول إلی الحرم، فلا یجوز الحلق حَتَّی یَبْلُغَ لْهَدْیُ مَحِلَّهُ ویفرغ الناسک من أفعال الحج والعمرهٔ إن کان قارناً، أو من فعل أحدهما إن کان منفرداً أو متمتعاً؛ کما ثبت فی الصحیحین عن حفصهٔ أنها قالت: یا رسول الله ما شأن الناس حلوا من العمرهٔ، ولم تحل أنت من عمرتک؟ فقال: «إنی لبدت رأسی، وقلدت هدیی، فلا أحل حتی أنحر». انتهی.

وبالتالی تکون منی مکان الذبـح کما صـرح به سـید قطب: فلا یجوز حلق الرؤوس إلّا بعـد أن یبلغ الهدی محله، وهو مکان نحره، بعد الوقوف بعرفـهٔ، والإفاضـهٔ منها؛ والنحر یکون فی منی فی الیوم العاشـر من ذی الحجهٔ، وعندئذ یحل المحرم؛ أما قبل بلوغ الهدی محله فلا حلق ولا تقصیر ولا إحلال.

۱- الجامع لأحکام القرآن، بتصرف.

ص: ۱۲۹

وأذكّر هنا أنه يرى الآية أوحكمها للذين لم يمنعهم الإحصار وهو واضح من كلامه: ((وهذا فی حالة الإتمام وعدم وجود الإحصار)). (۱) وهذا هو حكم الآمنين المطالبين بالإتمام دون عائق يمنعهم من إحصار أو صد.

وللمقالة صلة.

۱- تفسیر ابن کثیر؛ فی ظلال القرآن: الآية.

ص: ۱۳۰

الحج فی الأدب العربی

الشیخ حسن طراد

الحج للأجیال أفضل معهد تجنی به عفو الإله السرمدی

وتسیر فی درب التقی بتضامن وتعارف وتعاطف وتودّد

إحرامه نزعٌ لثوب مطامع و طوافه إجلال ربّ أوحد

وصَلاتُه صِلةُ القلوب بخالق باری الوجود ونبع عیشٍ أرغد

ص: ۱۳۱

والسعیُ سعیٌ للفضیلة والعلی وقضاء حاجات الفقیر المُجهد

وکذلک التقصیر رمز تجرّد من کل خُلْقٍ عن کمالک مُبعِدِ

أما الوقوفُ فوقفة لتعارف وتقارب رغم المکان الأبعد

والإزدلاف لمشعر نرنو به لرضا السماء بتضرع وتعبد

والرمی رمی للطغاة بموقفٍ حُرٍ من الجمع الغفیر مُوحَّد

والذبحُ ذبحٌ للهوی وتأثرٌ بسخاء إبراهیم بالغض الندی

والحلق زینة مؤمن متمسک بعُری التقی رغمالزمان الأنکد

أما المبیت لدی مِنی فضیافةٌ محمودةٌ عند الإله الأجود

هی تلک فلسفة المناسک أشرقت وعیاً یبدد حیرة المتردد

فالله لایدعو الأنامَ لغیر ما یُجدی البریة فی القریب و فی الغد

وکذاک إن ینهی فعن مُردٍ لنا جسماً وروحاً دون أیِّ تردد

هو عالمٌ بمفاسدٍ ومصالحٍ تعطی السعادة للتقی المهتدی

فمن اتّقی یجنی المُنی بتعبدٍ وسواه یغرق فی الشقا بتمرد (۱)

۱- فلسفة الحج فی الإسلام: ۲۳۳.

ص: ۱۳۲

مقتطفات من كتاب: الأماكن المأثورة المتواترة فى مكة المكرمة «۳»

لمؤلفه الأستاذ الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبوسليمان

إعداد وتقديم: محمدعلى المقدادى

المقدمة

إنّ من كـان له أدنى إلمـام بالمعـالم الإسـلامية، يعلم بـأنّ قسـماً كبيراً منهـا يرتبط بالآثار الباقيـة من رسول الله (ص) وأهل بيته الطيبين (عليهم السلام) والصالحين؛ و لاشك أنّ الأجيال سواء أكانت المؤمنة أم الأخرى التى تريد الاطلاع والدراسة التى لم تكن حاضرةً فى تلـك العصور لايمكنهـا التعرّف على هؤلاـء القادة السادة إلّا من خلال الاطلاع على آثارهم التى تبين تاريخهم النير، و دورهم الكبير، وعطاءهم المبارك، وتضحياتهم الجسام، حقاً «إنّ آثارهم تدلّ عليهم».

فالآثار خير وسيلة وأنجع طريقة للتعرف على سيرتهم وأخلاقهم، و للتعرف على ما حملوه من قيم ومبادئ، راحت تترك بصماتها على سلوكهم وأخلاقهم، وظلت هذه الآثار تحكى بصدقٍ عظمة جهودهم التى بذلوها فى سبيل رسالة السماء، وهداية الناس، و انقاذهم من ظلمـات الجاهليـة إلى نور الحياة الإيمانيـة، غير مكتفين بأنفسـهم وأهليهم ومن حولهم فى عصـرهم، بل حتى للـذين يأتون بعـدهم بما يتركونه من تراث مقروء، أو مسموع، أو مرئى

ص: ۱۳۳

یمكن الاستفادة منه؛ فی الاقتداء بهم، والسیر علی نهجهم القیم، المنبثق من كتاب الله تعالی وسنة نبیه (ص).

فلو علم الإنسان المسلم أنّ رسول الله (ص) الذی وصفه القرآن الكریم بقوله: وإِنَّکَ لَعَلَیَ خُلُقٍ عَظِیمٍ قد تجسد خلقه هذا، و هو یعیش حیاةً متواضعةً مشحونةً بالتواد والتراحم، بعیدةً عن الفظاظة والغلظة؛ تتلمسها فی دار صغیرة بسیطة اتخذها سكناً، و فی مسجد اتخذه مقراً لعبادته وقیادته للأمة والدولة، وهكذا فی كل مواقعه ومواقفه ومنازله وعلاقاته.. فسیتّخذ هذا الإنسان المسلم طریقاً صحیحاً مماثلًا لما علیه رسول‌الله (ص) وأهل بیته (علیهم السلام) والصالحون رضوان الله تعالی علیهملَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.. (1) و یقتدی بهم بسبب ما رأی من آثارهم، و یعیش حتماً مثل ما رأی و عرف من كیفیة منازلهم، و بساطة عیشهم؛ و بسبب هذا التعرّف علی آثارهم یصیر ذلك الإنسان أنموذجاً حیاً فی عصره، و إن كان عصره بعیداً عنهم بقرون، فضلًا عما یترتب علی زیارة هذه المواقع من بركات وأجر وثواب ...

و لیس هذا من منافع التعرّف علی آثارهم القیّمة فحسب، بل ستكون هذه الآثار معلماً واضحاً، و داعیاً قویاً، للتعرف علی المنهج المبارك نفسه الذی ساقته السماء والتزم به الصالحون، فیا حبذا لو كانت دار رسول‌الله (ص) وآثاره المباركة باقیة فی عصرنا، لتكون داعیة حقیقیة إلی الإسلام العزیز الحنیف!!

ولكن یا للمصیبة! فقد ابتلی الإسلام و الأمة الإسلامیة بفرقة فاسدة حاقدة، بدأوا بتكفیر أبناء الأمة الإسلامیة، واتهموهم بالشرك و الإلحاد! و لم یكتفوا بهذه الاتهامات الكاذبة، بل بدأوا بهدم كل ما تعلقت به نفوس المؤمنین من الأماكن الإسلامیة، و تخریب الآثار المقدسة التی بقیت من عصر الرسول‌الأكرم (ص).

۱- الأحزاب: ۲۱.

ص: ۱۳۴

إنّ الذى ارتكبه هؤلاء ضدّ آثار الرسول (ص) و أهل بيته (عليهم السلام)، وتكفير المجتمع المسلم وقتلهم الأبرياء، لايقل بشاعة مما يرتكبه الصهاينة، وهو يلبى ما يأمله أعداء الإسلام ويهدفون إليه من إيجاد الخلافات وإثارة النعرات بين الأمة الواحدة ...

إنّ الأستاذ الدكتور عبدالوهاب إبراهيم، قد بذل جهده فى هذا الكتاب لإثبات قدسية الأماكن الشريفة والمعالم الأثرية فى مكة المكرمة وأهميتها، تلك الآثار التى كانت عامرة منذ قرون و سنين، قبل أن يقوم الوهابيون الجاهلون بهدمها وتخريبها، فحرموا الناس من منافعها وبركاتها .. إنهم لا يسمعون شيئاً ولايعقلون سوى ما يلبى أهدافهم و اعتقادهم الضال!

إنّ ما قام به الدكتور لجهد واسع نافع، مع أنه كان يعيش فى ظروف صعبة و خطيرة؛ وليس فى هذه المجلة ما يسع كل ما تفضل به الدكتور من مباحث كتابه القيم، فاقتطفنا من ثمار هذه الروضة الجليلة بحوثاً يستفيد منها القراء الكرام؛ وهذا هو القسم الثالث من الكتاب.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لما يحبّ ويرضى، إنه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ.

مقدّمة المؤلف

إنّ الأماكن التاريخية ذاكرة الأمم الحيّة، والشاهد القائم الذى لايكذب، والدليل الناطق الباقى إذا اندثرت الأجيال.

مكة المكرمة مهد الإسلام، ومبعث النور، ومنطلق خاتمة الرسالات، شرفت بولادة المصطفى (ص)، واحتضنت كبار صحابته الكرام على أرضها المباركة، شهدت عرصاتها ومرابعها ملحمة الصراع بين الحق والباطل، وزكت تربتها بالدماء الزكية، دماء الشهداء.

فى كلّ شعب منها وزاوية وبقعة أثر خالد، ومنار مضىء يحكى قصصاً من جهادهم، وأمثلة من كفاحهم، تظل وقائعه حية فى نفوس الأجيال المسلمة سماعاً، ومشاهدة، تكتحل بها نواظرهم، و تتردد على أسماعهم مآثرهم، ترسخ بها معانى الإيمان، تتقوى بها

ص: ١٣٥

عزائمهم، وتتجدد بها هممهم؛ لنشر العقيدة السليمة، والمبادئ، والقيم الصحيحة، يستنطقون من خلال السيرة والمسيرة والآثار القائمة أمجاد التاريخ الإسلامى فى مراحله المبكرة؛ ليبعث حياً فى النفوس.

مكة المكرمة قد ضمت العديد الكثير من تلك الأماكن التاريخية المهمة فى تاريخ الإسلام، حظيت بعناية المسلمين واهتمامهم منذ العصور الإسلامية المبكرة تأليفاً وتدويناً، توقيعاً، ورواية متواترة، علمياً ومحلياً، فهى سجلّ حافل فى صفحات موثقة، يتوارث معرفتها الخلف عن السلف فى تسلسل تاريخى منتظم، منذ ظهور الرسالة المحمدية، حتى الوقت الحاضر، حرص السلف الصالح: محدثون، وفقهاء، ومؤرخون، وأدباء منذ القرن الأول الهجرى على ترسيم تلك الأماكن، وتوقيعها، وتحديدها تخليداً للحدث، مرتبطاً بمشاهدة المكان، فللمكان إيحاءاته وإشعاعاته، بقيت تراثاً خالداً باقياً عبر الأجيال المتعاقبة فى أمانة وصدق، دون أن تمس بسوء.

إنّ هذا البحث يواصل تلك المسيرة التى ابتدأها سلفنا الصالح فى صياغة تحليلية جديدة، فهو امتداد لتلك الجهود، خصوصاً وأنّ الكثير منها قد اختفى عن الأنظار؛ لغرض توسعة المسجد الحرام، وإعادة تخطيط المدينة المقدسة، مكة المكرمة بحسب ما جد فيها من طرق، وتزايد عدد السكان، وأعداد الحجاج الذين بلغ إحصاؤهم إلى ما يزيد على المليونين، والمستقبل ينبئ بزيادات مضاعفة فى السكان، والحجاج والمعتمرين.

أدى هذا وغيره إلى غياب بعض تلك الأماكن من الوجود، وحتى تظل تلك الشواهد التاريخية التى عاصرت أفضل الخلق، وأعظم أجيال الإسلام محفورة فى الذاكرة وحتى لا يصبح تاريخنا وماضينا أسطورة مثل ما حدث لبعض الأمم السابقة يأتى هذا البحث لرصدها، وما طرأ عليها، استمراراً للتسلسل التاريخى لجزء من أهم خصائص المدرسة التاريخية المكية.

ظهرت العناية بهذه الأماكن المأثورة فى مكة المكرمة عبر القرون الماضية توثيقاً فى مدونات متعددة كثيرة، ومن لدن جهات علمية متنوعة.

ص: ۱۳۶

فى مدونات السيرة النبوية والمدونات التاريخية، والدراسات الفقهية، يسند هذا التدوين العلمى تواتر محلى تتوارثه الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة، حرصاً ألا يطويها النسيان، فللمكان إيحاءاته وإشعاعاته الإيمانية، واستذكار الذين أدّوا دوراً مهماً فى نشر الإسلام.

بهذا المفهوم التربوى الراقى، البعيد عن الغلوّ والمجافاة، استحوذ هذا الموضوع على اهتمام علماء الإسلام: محدثين، وفقهاء، ومؤرخين من عصر التابعين حتى العصر الحاضر، فقاموا برصد تلك الأماكن التاريخية تحديداً، وتعييناً، وتاريخاً لما حدث عليها من إحداثات، يدعمهم النقل المتواتر بين الأجيال، بالسماع والمشاهدة، جيلًا بعد جيل، فى حرص وأمانة علمية شديدة، تجلى هذا الاهتمام فى الآتى:

أولًا: مدوّنات السيرة النبوية.

ثانياً: سير الصحابة رضوان الله عليهم.

ثالثاً: المصادر التاريخية العامة، والأخرى المتخصصة فى التاريخ المكى.

رابعاً: كتب المناسك ومدوناتها المطولة والمختصرة، فقد أصبح ذكر هذه الأماكن موضوعاً ثابتاً، وباباً مهماً مستقلًا فى معظم كتب المناسك تحت عناوين مختلفة، قلّ أن يخلو منها كتاب من تلك الكتب، بل إنّ بعض العلماء أفردها بكتابات مستقلة، ورسائل مفردة زيادة فى العناية والاهتمام.

يقتصر العرض لمختارات من المدونات السابقة تفصيلًا إن شاء الله تعالى، توثيقاً صريحاً للتواتر العلمى.

واجب الأمانة العلمية والتاريخية يقضى ذكر العناوين التى يضعها المؤلفون فى تقديمها وعرضها، فإنّ لكل عنوان مدلوله عند المؤلف، وسيكون من مهمة البحث تحليل تلك العناوين تحليلًا علمياً متجرداً.

الواجب العلمى يقضى إنصاف كل ذى رأى فى هذا الموضوع بأدلته، وبالفهم الذى يفهمه، دون تحيز، أو افتئات، فمن ثم اقتضت الدراسة تقسيم البحث إلى الفصول الآتية ...

أودّ أن أنبه القارئ الكريم إلى أمرين ينبغى أن يكونا فى الحسبان:

ص: ١٣٧

أولًا: مهمة البحث أصالة هو العرض المتجرد بما یملیه المنهج العلمی، خصوصاً فیما یتصل بالآراء الفقهیة، فلیس المجال مجال سجال، أو جدال، وكل یؤخذ من قوله ویرد إلّا صاحب الرسالة سیدنا محمد (ص)، وللقارئ أن یرجح ما یشاء، دون غمط، أو تقلیل، أو نبذ للآخرین، فهذا لیس من خلق الإسلام.

ثانیاً: جاء الاقتباس من مصادر متعددة متنوعة لقرون مختلفة، فبرغم تكرار أسماء المواضع، لكن یختلف المؤلفون فی أسلوب العرض، وذكر معلومات إضافیة عن الموضع بما حدث له من عمار، أو خراب له فی عصره، كذلك لیتم الاقتناع بالتواتر العلمی فی كل مجموعة من تلك الكتب المنتسبة إلی فنونها علی انفرادها، وفق عصور مختلفة، وبجمیعها مجتمعة، بالإضافة إلی التواتر المحلی فی تعیین هذه الأمكنة، وتحدیدها، وتوارث مواقعها جیلًا بعد جیل، یتجلی هذا من وصف بعض الأمكنة فی ثنایا كتابات بعض المؤلفین، مثل الحدیث عن مكان مولد النبی (ص): «وهو من أصح الآثار عند أهل مكة، یحقق ذلك مشایخهم»، وبهذا یتحقق المعنی الاصطلاحی بین علماء الإسلام لمدلول (التواتر) وهو:

«الخبر الثابت علی ألسنة قوم لایتصور تواطؤهم علی الكذب». (١) تم العرض علی هذا الأسلوب من أجل قطع الشك بالیقین، وحتی لایسقط القارئ المتأمل فی دائرة الإنكار التی لاتستند إلی دلیل، والذی یروج له البعض من دون علم ومعرفة بالمواقع والأنحاء فی مكة المكرمة، ولأمر ما یشككون فیما جری علیه التواتر العلمی والمحلی فیما لاشك فیه منذ القرون الإسلامیة الأولی، دون علم أو سند؛ سامحهم الله.

علی أنه ینبغی أن یكون القارئ الكریم علی وعی تام للفرق بین أمرین مختلفین حكماً:

١- الجرجانی، علی بن محمد الشریف، كتاب التعریفات، الطبعة الأولی: ٧۴، بیروت: لبنان، عام ١٩۶٩ م، التواتر.

ص: ۱۳۸

أولًا: المحافظة على هـذه الأمـاكن من يـد العابثين، فهى أمانـة الماضـى، وأمانـة تاريخيـة ينبغى أن تبقى دروساً حيـة، ناطقـة للأجيال القادمة، ينظرون إلى تاريخ الرسالة المحمدية من خلالها.

ثانياً: الممارسات المخالفة للعقيدة الصـحيحة يأباها العقل، وترفضـها العقيدة الإسـلامية الصـحيحة، وهذا ما سـتتم مناقشته والحديث عنه بشكل تفصيلى. والله الهادى إلى سواء السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عبد الوهاب إبراهيم أبوسليمان مكة المكرمة

المبحث الثانى:

الباقى من الأماكن المأثورة المتواترة

فى مكة المكرمة فى الوقت الحاضر:

تتضـمن هذه القائمة عناوين الأماكن المأثورة الباقية حتى عصـرنا الحاضـر، معروفة فى أماكنها، مشـهورة بمواقعها، سيكون العرض لها فى وصف موجز لوضعها الحاضر:

أولًا مولد النبى (ص) يقع فى حى بنى هاشم، بالموضع الذى يقال له سوق الليل، وهو مشهور، وهو فى الوقت الحاضر مقرّ (مكتبة مكة المكرمة)، يقع فى دورين: دور أرضـى، ودور علوى، له مدخلان: أمامى يطل على الساحة الشـرقية للحرم الشريف، وخلفى فى الناحية الجنوبيـة منه، أصـبح البنايـة الوحيـدة الباقية من حىّ سوق الليل بعد إزالة هذا الحى ضـمن توسـعة ساحات الحرم الشـريف من الناحية الشـرقية، تقع فى واجهته الرئيسة غرباً، الساحة الشـرقية للمسـجد الحرام التى يطل عليها مشعر المسعى، وفى خلفه من ناحيته الغربية يقع نفقا الغزة النافذين من جبل أبى قبيس فى امتداد أنفاق العزيزية، يقودان

ص: ١٣٩

إلى شارع الغزة، فى طريقين مزدوجين، الأيمن منهما للقادم من محبس الجن بحىّ العزيزية، والآخر للذاهب من الغزة إلى حى أجياد.

الجهة الشمالية من المكتبة (المولد النبوى الشريف) أصبح ساحة كبيرة قد مهدت بعد هدم حى شعب على [بنى هاشم] بأكمله، وسوى جبل أبى قبيس فى تلك الناحية، فأضحى فضاءاً واسعاً وأرضاً وطية مسفلتة، خصص جزء منها للدفاع المدنى، وبعض المرافق الحكومية، ومكاتب لمشروع الحرم الشريف، ومواقف لسيارات بعض الإدارات الحكومية، واستخدمت أيضاً لمعدات البناء فى توسعة المسعى، وما تبقى من الأرض خصص مواقف للمواصلات العامة فى يوم الجمعة، والمواسم الدينية: رمضان والحج، وموسم العمرة لنقل قاصدى المسجد الحرام للساكنين شمال مكة المكرمة من خلال نفقى المشاة ذهاباً وإياباً.

يمثل هذا الجزء حى بنى هاشم التاريخى، حيث يضمّ أماكن تاريخية مهمة فى حياة المسلمين ينفذ نفقا المشاة إلى هذه الساحة، وقد كانا سابقاً طريقاً للسيارات، امتداداً لأنفاق العزيزية إلى مشعر الصفا، وقد شيد داخل جبل أبى قبيس فى هذين النفقين (الذاهب والآيب) ميضآت عديدة تخدم القاصدين للمسجد الحرام للتطهر للصلاة، وقد كانت أقرب الميضآت إلى الحرم، حيث الخروج منهما رأساً إلى المسجد الحرام من خلال أبواب المسعى على خطوات منه استبدل بهذين النفقين للسيارات خاصة نفقا الغزة، وقد سدت فوهات الحمامات بالخرسانة الجاهزة، لأسباب أمنية، حيث تقع هذه الميضآت بأسفل جبل أبى قبيس الذى شيدت القصور الملكية فوقه مباشرة.

أصبح موقع المولد النبى الشريف المبارك (مكتبة مكة المكرمة)- وهو بناء قديم متهالك- بارزاً فى هذه المنطقة، وقد كسى أسفله بالرخام الملون ضمن تبليط الساحة الشرقية للحرم الشريف.

وحتى العصر الحاضر (عام ١٤٣٠ ه-) لا يزال المبنى على وضعه القديم منذ إنشاء المكتبة عام ١٣٧٠ ه.

سبق الكلام على هذا الموقع المبارك لدى الحديث عن عناية الملك عبد العزيز بالأماكن التاريخية فى مكة المكرمة، ورأى العلماء فى الإبقاء عليه، واستغلاله بطريقة حضارية، وقد خص بتأليف

ص: ۱۴۰

بعنوان: (مكتبة مكة المكرمة، دراسة موجزة لموقعها وأدواتها ومجموعاتها). (۱) ثانياً- مسجد الراية: يقول المؤرخ فضيلة الشيخ محمد طاهر الكردى المكى الخطاط، فى تحديد وتعيين هذا المسجد:

«مسجد الراية: هو الواقع بالجودرية على يمين الصاعد من المدّعى إلى المعلّا، وبين المسجد والبيوت التى قبله زقاق ضيق صغير نافذ إلى الطريق العام، وبئر جبير بن مطعم واقعة فى هذا الزقاق الضيق، وملتصقة بجدار البيت الذى بجوارها، وهى بئر مهجورة؛ ولقد جدد بناء هذا المسجد فى زماننا سنة ۱۳۶۱ ه/ ۱۹۴۲ م، فعند حفر أساسه عثروا على حجرين مكتوبين يدلان على أنّ هذا المسجد هو مسجد الراية، أحدهما مؤرخ سنة ۹۸۹ ه/ ۱۵۸۱ م، وثانيهما مؤرخ سنة ۱۰۰۰ ه/ ۱۵۹۱ م، وقد رأينا الحجرين حين عمارة المسجد، ولا يزال الحجران مثبتين فى جداره.

والبئر المذكورة حفرها فى الأول قصى، ثم دثرت فاستخرجها جبير ابن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف، وأحياها، هكذا قاله الأزرقى فى تاريخه». (۲) قد جددت عمارة المسجد عام ۱۳۹۴ ه-، (۳) وهو حالياً يقع وسطاً بين سوق الجودرية وشارع الغزة العام، ويسمى فى الوقت الحاضر بمسجد الملك فهد.

قد بنى بناية جميلة حديثة يعلو المسجد قبة كبيرة، ومنارة، وضعت الميضآت فى أسفل المسجد، وله بابان رئيسان: أحدهما: يطل على شارع الغزة العام، مقابل عمارة الجفالى، مرتفع عن مستوى الشارع العام يصعد إليه بدرج، والآخر فى الجهة الشرقية يطل على

۱- تأليف عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الطبعة الأولى، الرياض، مطبوعات الملك فهد الوطنية، السلسلة الأولى «۲۰» عام ۱۴۱۶ ه/ ۱۹۹۵ م.

۲- هامش ۱ تعليق على كتاب الإعلام بأعلام بلد الله الحرام: ۲۲.

۳- أنظر: المفتى، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامى، الطبعة الأولى: ۸۳، الرياض: مطابع الفرزدق، عام ۱۴۲۴ ه/ ۲۰۰۳ م.

ص: ۱۴۱

سوق الجودرية، صممت الميضآة أسفل بناء المسجد وهو من المساجد التى تقام فيها صلاة الجمعة.

وصلت توسعة ساحات الحرم الشريف الشمالية مع نهاية الشهر الثالث من عام ۱۴۳۰ هإلى حدود هذا المسجد الشريف، هدمت جميع البنايات القديمة والحديثة المتقدمة أمامه نحو الحرم المكى الشريف، بما فيها من فنادق ومحلات تجارية، وقد كان هذان السوقان: المدعى والجودرية، من أنشط أسواق مكة التجارية قديماً، وحديثاً، حيث إنّ كل القادمين من سكان مكة المكرمة والحجاج، والمعتمرين فى أحياء مكة المكرمة الشمالية يمرون بهذين السوقين لدى توجههم إلى المسجد الحرام، وكانت تعرض فيهما أنواع مختلفة من الضائع: محلات الملابس، والأحذية، والعطارة، وغيرها، وعادة ما يزدحم هذان السوقان بالعابرين خلالهما، وبخاصة يوم الجمعة، والمواسم الدينية، وكانت الجنائز تخترقهما إلى جنة المعلى، غير أنه فى السنين الأخيرة، وعندما أصبح نقل الموتى إلى المسجد الحرام بسيارات الإسعاف، فيسهل على المشيعين نقل الموتى من الحرم الشريف إلى جنة المعلاة بنفس وسيلة النقل، فيكون خروج الجنائز من باب الملك عبدالعزيز من خلال نفق الغزة.

بهدم هذين السوقين، وإز التهما تماماً عام ۱۴۳۰ هأزيل من أسواق مكة الشهيرة قديماً، سوقا الجودرية والمدعى، ضمن ما أزيل من أحياء قديمة فى مكة المكرمة.

ثالثاً- مسجد الإجابة: لا يزال هذا المسجد موجوداً قائماً فى موضعه القديم فى بناية حديثة، وكان عند قبلته حجران أثريان دوّن عليهما بعض الكتابات التى تؤرخ لبناء المسجد، وقد نقلا إلى الجدار الخارجى على يمين المدخل الرئيس للمسجد فى عمارته الحديثة، وبجوارهما حجر من القاحوط دوّن عليه تاريخ تمام عمارة المسجد الجديدة (يوم الجمعة غرة رمضان عام ۱۴۲۲ ه، الموافق ۱۶ نوفمبر سنة ۲۰۰۱ م)، بنى المسجد بناءً حديثاً فى عمارة حديثة أنيقة، وتم تكييفه مركزياً، على نفقة معالى الشيخ إبراهيم العنقرى رحمه الله تعالى المستشار فى الديوان الملكى.

ص: ۱۴۲

يشرف المسجد على ثلاثة شوارع رئيسة، الواجهة الأمامية تطل على الشارع العام، والشرقية على شارع الإجابة، والغربية على شارع مرتفع.

هدم المسجد القديم عام ۱۳۹۴ هوأقيم موضعه المسجد الحالی، وشيد على طراز حديث.

وهو بناء مربع الشكل تزين جدرانه من أعلى عدد من الشرفات الجصية، وللمسجد بابان: من الجهة الشرقية، والغربية، ونوافذ عديدة، ومنارته فی الركن الجنوبی الغربی. (۱) رابعاً- مسجد البيعة: لايزال موجوداً فی بنائه القديم، قمت مع بعض الزملاء بزيارته يوم كان متوارياً خلف جبل العقبة قبل نسفه فوجدناه مهملًا، نزع بابه، لم يعط الاهتمام اللائق بتاريخه فی الإسلام.

وفی زيارة بحثية عام ۱۴۲۱ ه، عثر كل من عبدالوهاب أبوسليمان، ومعراج نواب مرزا، على الحجر الثالث الضائع الذی أشار إليه تقی الدين الفاسی المكی، فی الحائط الغربی للمسجد، مغطی بطبقة من الدهان الأبيض. (۲) كان هذا المسجد متوارياً من وراء جبل العقبة الضخم الذی يعد الحد الطبيعی لمنی فی الناحية الغربية، لم يكن هذا المسجد معروفاً إلّا لمن قرأ عنه وقصده، وكان وضع هذا المسجد واستتاره من وراء ذلك الجبل الضخم فی ذلك الشعيب الذی يسمی ب- (شعيب البيعة) محققاً تماماً كما وصفه العلامة الأزرقی وغيره من المؤرخين، اعتبره بعض الصحفيين بعد ظهوره اكتشافاً أثرياً جديداً.

وفی الوقت الحاضر أصبح المسجد ببنائه القديم ظاهراً بارزاً للعيان بعد إزالة جبل العقبة، حيث تمت إزالة الجبل الضخم عام ۱۴۲۸ هبعد عمل شاق متواصل ليل نهار لمدة عامين بآليات حديثة متقدمة، واستعمال الديناميت المفجر للصخر؛ ضمن مشروع تطوير،

۱- المفتی، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامی: ۸۹.

۲- نشر هذا الخبر بصحيفة عكاظ، السنة الثانية والأربعون، العدد ۱۲۵۸۹، الثلاثاء ۱۹ ذوالحجة ۱۴۲۱ ه، الموافق ۱۲ فبراير ۲۰۰۱ م: ۳۹.

ص: ۱۴۳

وتحسين الجمرات الأخير، المشروع الضخم الذی سخت عليه الحكومة السعودية بالمال الوافر، بقصد تجنيب الحجاج من الكوارث والإصابات، والمحافظة على أرواحهم ..

حدث كل هذا امتداداً لتطوير الجمرات، وتوسعة الساحات حولها، وقد أوصت اللجنة المشكلة لإعادة النظر فی تطوير مشروع الجمرات المنعقدة فی ۲۵/ ۱۱/ ۱۴۲۳ هبرئاسة الأمير عبدالمجيد بالفقرة التالية:

- المحافظة على منطقة شعيب البيعة ككل بحيث لايمسها المشروع بتغيير، لأنها توثق لفترة تاريخية إسلامية مهمة.

- معالجة وضع مسجد البيعة ومعاملته ضمن المخطط الشامل مع الأخذ فی الاعتبار المحيط الطبيعی لمنطقة شعيب البيعة ومسجده. (۱)

لايزال المسجد قائماً بعد إزالة جبل العقبة وتطوير مبنى الجمرات، وقد أحيط بأسلاك شائكة محافظة عليه بعد تجديد دهانه، وفی النية إعادة بناء المسجد بناية حديثة حسبما جاء التصريح من سمو الأمير متعب بن عبدالعزيز آل سعود وزير البلديات والأشغال العامة، فعسى أن ينال الاهتمام اللائق به فی الوقت الحاضر، وهو جدير بالمحافظة عليه، واسترجاع ذاكرة التاريخ الإسلامی، وما كان يلقاه رسول الله (ص) فی الدعوة إلى دين الله، وأخذ البيعة من الأنصار رضوان الله عليهم على حمايته، ومؤازرته إذا حل ببلدهم.

خامساً- مسجد الخيف: لا يزال قائماً تقام فيه الصلوات الخمس أيام موسم الحج بدءاً من شهر ذی الحجة من كل عام، وتقام فيه صلاة عيد الفطر من كل سنة.

يحده من الشرق شارع مخصص للمشاة يتخلل بين مبنى المسجد ومقر وزارة الشؤون الإسلامية، ودورات المياه المخصصة بخدمة رواد المسجد، والمناطق المجاورة، ويتصل بشارع الخيف بدرج إسمنتية.

۱- محضر اجتماع اللجنة المشكلة لدراسة مشروع تطوير الجمرات بتاريخ ۱/ ۱۲/ ۱۴۲۳ ه.

ص: ۱۴۴

ومن الغرب شارع يربط شارع الرابطة وشارع الخيف والساحة الموجودة أمام البوابة الرئيسة.

توجد أمام واجهة المسجد القبلية مجموعة من الخيام الحديثة المقاومة للحريق فى شكل نصف دائرة تشغلها الجهات الأمنية، والخدمية وغيرها.

مرت عمارة مسجد الخيف بمرحلتين وهى على النحو التالى:

المرحلة الأولى: فى عهد الملك فيصل بن عبدالعزيز، وكان من أبرز سماتها أنها احتفظت بالملامح التاريخية للمسجد، مع توسعة من الناحية الشمالية والجنوبية، وإضافة رواق مسقوف بعرض ۱۵ م، و به ثلاثة صفوف من الأعمدة، فى كل صف ۲۲ عموداً يطل كل منها على صحن المسجد ... وتقدر مساحته بحوالى ۲۳۶۶۰ م ۲، بطول من الشرق إلى الغرب حوالى ۱۸۲ م ۲، وعرضه من الشمال إلى الجنوب حوالى ۱۳۱ م. ۲

المرحلة الثانية: فى عهد الملك خالدبن عبدالعزيز، حيث أزيلت المبانى القديمة بالكامل، ووضعت أساسات جديدة لبناء جديد بالكامل ... بلغت مساحة المسجد فى هذه العمارة ۲۵۰۰۰ م. ۲

مع هذا التجديد للمسجد محيت فى البناء الجديد جميع المعالم التاريخية المأثورة التى توثق لبعض الأماكن الأثرية داخل المسجد، أصبح المسجد مسقفاً بالكامل، ومكيفاً تكييفاً عاماً.

فى شوال عام ۱۴۲۷ هرمم المسجد، وأزيل البلاط القديم ليحل محله بلاط جديد فقشع القديم بواسطة تركترات و معدات ثقيلة، وكشف الحفريات عن سراديب داخل أرض المسجد، وقد وقفت على هذا مع الزميلين الدكتور معراج نواب مرزا، والدكتور عبدالله شاووش، وزوج ابنتى المهندس لدى مؤسسة بن لادن عاصم عبدالله تركستانى، ولأن العمال لايدركون أهمية مثل هذه الأمور فقد أشعرنا بهذا المسؤولين بمعهد أبحاث الحج. (۱)

۱- أنظر: أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم، ومعراج نواب مرزا، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد التاسع والأربعون، السنة الثالثة عشرة: شوال، ذوالقعدة، ذوالحجة ۱۴۲۱ ه،: ۱۶۰.

ص: ۱۴۵

... سادساً- مسجد التنعيم، .. لايزال فی مكانه، يؤمه المعتمرون، وقد جدد بناؤه، واتسعت أروقته على نمط حديث.

المسجد حديثاً: أزيل البناء القديم للمسجد، وكانت جداره قائمة دون سقف.

وفی عام ۱۳۹۸ هوضعت الحكومة السعودية مخططاً لإعادة بناء المسجد كأجمل ما تكون المساجد، بطراز معماری فريد، خاصة وأنّ هذا المسجد ذو أهمية خاصة، وما زال حيث أقيم بجوار ميقات أهل مكة؛ وبنی المسجد على شكل مستطيل، عبارة عن قسمين منفصلين:

القسم الأول: المسجد ويتكون من أكتاف ثمانية تحمل قبة ضخمة، زينت الأكتاف بزخارف متنوعة، وتحمل الأكتاف رقبة القبة، ويعلوها القبة المرتفعة، يتوسط جدار القبلة المحراب الكبير رواق القبلة بارتفاع أربعين متراً.

القسم الثانی: مئذنتان: فی الركن الشمالی الغربی، يقابلها فی الطرف الآخر مئذنة أخرى بنفس المواصفات، تنتهی كل مئذنة بجوسق كمثری الشكل يعلوها هلال.

للمسجد مدخلان ينفذان إلى ساحة مسقوفة بين المسجد والميضأة، ومنها الدخول مباشرة إلى ثلاثة أبواب موصلة إلى قاعة المسجد، خص منها باب لدخول النساء، يلج الداخل منها مباشرة إلى مكان الصلاة مستقبل المحراب، عزل مصلى النساء بالمسجد بفاصل خشبی.

يحوط المسجد من جهات ثلاث ساحات ومواقف للسيارات عدا الجهة القبلية. (۱) سابعاً- مسجد الفتح بالقرب من الجموم: بنی بناءً حديثاً متواضعاً من أحد المواطنين المحسنين، تصلی فيه الصلوات الخمس، وله إمام راتب.

۱- أنظر: المفتی، بهجت صادق، دليل مكة المكرمة الإسلامی،: ۷۲.

ص: ۱۴۶

ثامناً– مسجد الجن (الحرس): لا يزال موجوداً فی مكانه المعروف قديماً بسوق المعلاة، علی يمين النازل إلی الحرم الشريف، له ثلاث واجهات رئيسة:

الشرقية تطل علی الشارع المتوجه إلی باب مقبرة المعلاة، والغربية علی شارع المسجد الحرام، والشمالية علی شارع يلتقی فيه طريق المسجد الحرام مع الشارع المؤدی إلی مقبرة المعلاة.

جدد بناؤه فی العصر الحديث عام ۱۴۲۱ ه، تخطيطه المعماری يعتمد تفكيراً هندسياً حديثاً، يتجلی هذا فی هيكله الخارجی، ومنارته فی شكل هندسی غير مألوف، علی نمط تجديد المساجد المجاورة فی منطقة المعلاة: مسجد الجندراوی، ومسجد عين زبيدة، كسيت جداره الداخلية والخارجية بالرخام الملون النفيس، خصص الدور الأرضی لمصلی الرجال، والدور العلوی الأول للنساء، وجعلت ميضآت المسجد بالبدروم.

تاسعاً– مسجد الجعرانة: لا يزال قائماً، وقد جددت عمارته فی العهد السعودی مرات عديدة آخرها عام ۱۴۲۸ ه.

عاشراً– غار حراء: معلم بارز من معالم مكة الشامخة يبدو فی شكل هندسی فريد، يراه القادم إلی مكة من كل جوانبها وجهاتها، مكانه معروف مشهور منذ القدم، يصعد إلی أعلاه بدرج قديم منذ العهد العثمانی، وقد تهدم معظمها بحكم القدم أحياناً، وقد هيأ الله له من العمال من ينحتون الدرج فی الجبل تعويضاً لما تهدم من درجه المبنی قديماً، عندما يصل الصاعد إلی قمة الجبل حيث المسجد المزال ينحدر هبوطاً إذا أراد الوصول إلی الغار الذی كان يتحنث فيه النبی (ص) الليالی ذوات العدد، داخله لا يتسع لأكثر من واحد إلّا بضيق شديد، يستطيع الزائر لهذا الغار أن يری من خلال فجوة أمامية بين الصخرات كالطاق مشاهدة المسجد الحرام دون حجاب قبل بناء العمائر الضخمة، والأبراج العالية التی حجبت الرؤية.

لا- يزال هذا الغار ولله الحمد قائماً يصعد إليه الحجاج، والمعتمرون، والأهالی بلهف وشوق برغم الصعوبة والمشقة، ومما يندی له الجبين أن هذا الغار الشريف يمارس عنده الكثير من ما يخالف الشريعة والعقيدة الصحيحة بسبب ترك الحبل علی الغارب، دون

ص: ۱۴۷

مبادرة لتنظيم الوفود من الحجاج والمعتمرين الراغبين فى زيارة هـذا الموضع الشريف، للـذهاب إليه فى مجموعات منظمـة مع مرشـد رسـمى، يقص السـيرة النبويـة، والمراحـل التى قضاهـا رسول‌الله (ص)، وبالإمكـان اسـتخدام الوسائـل الحديثـة بتسـجيل تلـك الوقائع، والمعاناة التى تكبدها رسول الله (ص)، دون خرق لقاعدة من قواعد العقيدة الصـحيحة، ودون مساس بما يخدشها مما يجرى على هذا المكان الطاهر المبارك من ممارسات الجاهلين، والمشـعوذين المسـتغلين فى الوقت الحاضـر، ودون اتخاذ إجراءات سـليمة للاستفادة من هذا الموقع التاريخى فى سلامة وأمان.

أصبح ما حول جبل النور حياً كبيراً يسـمى (حى جبل النور)، جزء من الحى مخطط تخطيطاً هندسـياً حـديثاً، والبعض منه عشوائى من دون تخطيط، و بخاصة ما يحيط بالجبل.

اتسع النطاق العمرانى حول الجبل بطريقة عشوائية، لا تتلاءم ومكانته التاريخية فى الإسلام، والطريق إلى صعوده ضيق غير ممهد، تغلب على الحى من حول الجبل المساكن الشـعبية، والشوارع الضـيقة، وهى كل يوم فى امتداد، الوصول إلى الغار الذى كان يتحنث ويتعبد فيه رسول الله (ص) صعب جداً، حيث تهدمت الدرج الموصلة إلى قمته، وبالرغم من هذا يرتاده المواطنون، والحجاج.

حادى عشر- غار ثور: لا يزال بحمد الله باقياً، يصعد إليه القاصدون من حجاج بيت الله الحرام ليشاهدوا المكان الذى اختفى فيه رسول الله (ص)، وصاحبه أبوبكر، عنـد هجرته (ص) إلى المدينة المنورة، بالرغم من مشـقة الصـعود إليه، الصـعود إليه أشد من الصـعود إلى جبل النور، وأكثر مشقة، وكان هناك مسجد قد تهدم.

هذه جملة الأماكن الإسلامية المأثورة المتواترة الباقية حتى عام ۱۴۳۰ ه/ ۲۰۰۹ م. (۱)

۱- يـذكر العلامـة عفيف الـدين عبدالله بن إبراهيم ميرغنى ت ۱۲۰۷ ":ومنها مولد سـيدنا حمزة بن عبدالمطلب رضـى الله عنه بأسـفل مكة على طريق الذاهب إلى بركة ماجن، قال الفاسـى: ولم أر شـيئاً يدل بصـحة ذلك، بل فى صحته نظر، لأن هذا الموضع ليس محلًا لبنى هاشم: ۲۱۰؛ هـذا المسـجد لا يزال قائماً وقد قام بتخطيطه، وبنائه فى السـبعينيات الهجرية من القرن الرابع عشـر الهجرى المهندس المكى محمد سعيد فارسى، وهو من سكان حى المسفلة قديماً، فبنى بناءً حديثاً، أصبح هذا المسجد قريباً من المسجد الحرام بما يقدر بنصف كيلومتر بعد إزالة الكثير من المبانى فى بداية حى المسفلة، وبناء المبانى والأبراج الضخمة حوله، وإلى جواره من الجهة الغربية مسـجد آخر، قد بنى عندما كان مسجد سيدنا حمزة متهدماً يفصل بينهما شارع ليس بالضيق، ولا زالت الشوارع فى تلك المنطقة على حالهـا من الصـغر والضـيق برغم بناء العمارات الضـخمة حول المسـجد، وقـد قمت بزيارة الموقع مع كل من الزميلين الـدكتور عبـدالله شاووش، والدكتور معراج نواب مرزا صباح يوم الخميس ۲۷/ ۴/ ۱۴۳۰ ه، الموافق ۲۲/ ۴/ ۲۰۰۹ م للتحقق من بقاء هذا المسجد.

ص: ۱۴۸

والألم يحز فى النفس، فإنّ بعض هـذه الأماكن لاتعطى الاهتمام اللائق بتاريخها الإسـلامى، ولا يسـهل الوصول إليها بالوسائل الحديثة رحمة بالحجاج، الذين يقصدونها شوقاً للوقوف على آثار النبى (ص) فى بلده مسقط رأسه (ص)، الأمل معقود فى الله عزّوجل، ثم فى حرص هيئـة السـياحة بالمملكـة العربية السـعودية؛ حيث يتولى أمر هذا المرفق نخبة من رجال المملكة الغيورين على تراثها، المقدرين قيمتها العلمية والتاريخية، لبذل جهود مشكورة فى الحفاظ على تراث الأمة، وفى مقدمتها ما له علاقة بتاريخنا الإسلامى الخالد.

الخاتمة

يتلخص من العرض السابق ما يأتى:

۱. التواتر العلمى حجة فى الشريعة الإسلامية، وكذلك التواتر المحلى وهما وسيلتان قطعيتان تثبت بهما الأحكام الشرعية.

۲. التشـكيك فيما ثبت بالتواتر سواء العلمى أو المحلى، جنايـة مغلفة على تاريخ الأمة، وهدم لقطعياتها، بل تشـكيك فى الأصول التى ثبتت بهما، وهو أمر خطير شرعاً لمن يدرك حقيقة هذا النوع من الاستدلال وأهميته الشرعية.

ص: ۱۴۹

۳. زيارة الأماكن المأثورة للحاج أو المعتمر، وهو بمكة المكرمة أثناء إقامته، زيارة خالية مما يخدش العقيدة، أو يكسف إشراقها، هى فى الأصل على الإباحة والجواز.

۴. الاعتراض ينبغى أن ينصب على الممارسات التى تتنافى مع صفاء العقيدة وسلامتها، واتخاذ ما هو أسلم لمنعها؛ حيث إنّ القصد التطلع لمعرفتها، والوقوف على ما جرى من أحداث كان لها أثر عظيم فى نشر العقيدة الإسلامية، وما تكبده رسول الله (ص) وصحابته الكرام فى سبيلها، وإشباع الجانب الروحى لدى المسلم.

۵. الحجاج والمعتمرون، والقادمون إلى هذه البلاد لاستكشاف التاريخ الإسلامى على أرضه لهم مشاعرهم الروحية، الإيمانية؛ فكل مؤمن يقرأ عن مكة المكرمة فإنما يقرؤه بتلهف واستيعاب، كما يقرأ عن أحب الأشياء إليه بعناية و اهتمام، فهو يترقب بفارغ الصبر الفرصة التى تتيح له زيارتها، ومشاهدتها، والوقوف على مآثرها، ومشاعرها وقوفاً يجمع به بين المرئى والمقروء، ويطبق معلوماته على المواقع، والمنازل تطبيقاً صحيحاً، فإذا وصل إليها تمثلت أمام عينيه جميع المعلومات المخزونة فى حفظه، وتكونت عنده سلسلة من الأسئلة ... عن المطاف، وبئر زمزم، وابتدائه، ودار الندوة وموقعها؟ عن المسجد الحرام، وأصله، وزياداته، وأبوابه، وعماراته.

عن مولد النبى (ص) ومولد أولاده، وبيوت أصحابه، ومساجدهم، وعن دارأبى سفيان، ودار الأرقم ... (۱)، هذا كله نابع وصادر عن مشاعر إيمانية عميقة بطبيعة الحال، تدفع الزائر للتزود بالمعلومات الصحيحة عنها، وهى فرصة لوجوده فى مرابعها، وهى فرصة العمر التى قد لا تتاح له مرة أخرى، وإشباعه روحياً بما تتركه فى نفسه من مشاعر الحب، والتمسك بتعاليم الإسلام، والتحمس لمتابعة النبى (ص) والسلف الصالح من أصحابه والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين.

۱- كتبى، السيد محمد أمين، تقديم كتاب الإعلام بأعلام البلد الحرام: ۵.

ص: ۱۵۰

۶. إنكار هـذه المشاعر الإيمانيـة فى نفوس القادمين إليها إنكار لحقيقة الطبيعة البشـرية، والجبلة الإنسانية؛ حيث الميول الطبيعية لمعرفة التاريخ الإسلامى فى مواقعه ومشاهده، ومرابعه.

۷. الأماكن المأثورة أمانة كل جيل يجب المحافظة عليها، فهى الشاهد الحى على الماضى ...

۸. الأماكن المأثورة فى المدينتين المقدستين: مكة المكرمة والمدينة المنورة شواهد تاريخية حية للتاريخ الإسلامى، ومواقفه الحاسمة؛ إزالتها يحيل تاريخنا الإسلامى فى نظر الأجيال القادمة أسطورة من الأساطير.

۹. الدعوة لإزالة الأماكن المأثورة فى المدينتين المقدستين مكة المكرمة، والمدينة المنورة، محو للتاريخ الإسلامى فى مواطنه الأصلية.

۱۰. ليس من منهـج السـلف الصالح الدعوة إلى إزالة هذه الأمكنة المأثورة فى مكة المكرمة ولا غيرها- فيما أحاط به العلم- حتى من المعارضين لزيارتها، ولهذا بقيت شاهداً حياً عبر العصور الماضية حتى عصرنا الحاضر.

۱۱. ليست إزالة الآثار الأسـلوب الصـحيح لمنع الممارسات المخالفة لعقيدة التوحيد وصـفائها، بل يحمل هذا فى طياته إضعاف جذوة الإيمان فى نفوس الشباب.

۱۲. أصبح الناس من الوعى الدينى بعامة، والسعوديون بخاصة ما يجعلهم يرفضون الممارسات التى تتنافى مع العقيدة الصحيحة.

۱۳. (لا يُزال حق لباطل)، فلا تزال هـذه الأماكن المأثورة ويمحى التاريخ الحق بسـبب الممارسات الجاهلية الباطلة؛ هذه قاعدة شـرعية تحمى الأمر الحق مما يخدشه من الباطل.

وفى هذا السياق سئل العلامة عزالدين بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء السؤال الآتى:

«إذا ثبت عن النبى (ص) سنة، هل يجوز تركها لكون المبتدع يفعلها أم لا؟

فأجاب: لا يجوز ترك السـنن لمشاركة المبتدعين فيها، إذ لا يترك الحق لأجل الباطل، وما زال العلماء والصالحون يقيمون السـنن مع العلم بمشاركة المبتدعين، وإذا لم يترك الحق لأجل الباطل فكيف يترك الحق

ص: ۱۵۱

للمشاركة فى الحق، ولو ساغ ذلك لترك الأذان، والإقامة، والسنن الراتبة، وصلاة الأعياد، وعيادة المرضى، والتسليم، وتشميت العاطس، والصدقات، والضيافات، وجميع المبرات المندوبات، والله أعلم». (۱) هذا هو منهج السلف الصالح فى مواجهة الانحرافات العقدية.

۱۴. التوعية الدينية الصحيحة الموجهة إلى التعرف على التعامل الشرعى الصحيح مع مثل هذه الأماكن التاريخية ذات القيمة الدينية، والمعنوية، والتاريخية الرفيعة فى تاريخ الأمة، هى الطريق الأمثل لتعديل سلوك بعض الجهلة من الحجاج، وهى الأسلوب الأمثل، والطريق الصحيح، وإلّا سيظل أصحاب الباطل متمسكين بعقائدهم، حتى لو أزيلت تلك المعالم لا قدر الله.

۱۵. الأماكن المأثورة المتواترة الباقية بمكة المكرمة فى الوقت الحاضر هى:

مكان المولد النبوى الشريف (ص) (مكتبة مكة المكرمة)، مسجد الراية، مسجد الإجابة، مسجد البيعة، مسجد الجن، مسجد الفتح، مسجد الجعرانة، مسجد التنعيم، مسجد الخيف، غار جبل حراء، غار جبل ثور.

۱۶. مكان ولادته (ص) أمر مقطوع به بين العلماء المكيين، وأبناء مكة المكرمة متحقق لديهم ولادته فى شعب هاشم بمكة المكرمة، فى بيت والده المعروف اليوم بمكتبة مكة المكرمة، وأنه لا خلاف فيه بين الفقهاء، والمؤرخين، وعلماء السيرة النبوية، جيلًا بعد جيل، منذ القرون الإسلامية الأولى.

۱۷. حظى مكان ولادته (ص) بقدر كبير من عناية المسلمين، واهتمام الخلفاء والأمراء عبر التاريخ الإسلامى بما يليق بمكانة نبى الإسلام سيدنا محمد (ص) فى نفوس المسلمين.

۱- الفتاوى الموصلية: ۲۳، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، ت. د.

ص: ۱۵۲

۱۸. عناية الملک عبدالعزيز بالأماکن المأثورة: المولد النبوى الشريف، ودار السيدة خديجة ودار الأرقم بن أبى الأرقم، ومولد على بن أبى طالب (ع) وتوظيفها توظيفاً حضارياً، أنموذج رفيع فى الاتجاه الصحيح.

۱۹. ... مکان المولد النبوى الشريف بجعله مکتبة عامة، له بعد فکرى، وحضارى، أما البعد الفکرى فإنه يتمثل فى استمرارية إشعاعه العلمى، يفد إليها العلماء، والباحثون من جميع أقطار العالم الإسلامى يستفيدون من محتوياتها من الکتب النفيسة، والبعد الحضارى بأن جعل من المکان ذى التاريخ الحضارى الطويل منارة علم، ومعرفة فى بلد الله الأمين، ينبغى أن يحافظ عليه ليظل معلماً حضارياً من معالم أمة الإسلام فى الوقت الحاضر، وهو من البعض المتبقى من تلک المعالم الشامخة.

۲۰. حققت مکتبة مکة المکرمة- بهذا التوظيف الحضارى- خلال الخمسين عاماً الماضية- خدمات علمية ومعرفية جليلة منذ تأسيسها حتى الوقت الحاضر، فقد تطورت مجموعاتها من المصادر والمراجع، حيث ضمت ما يزيد على عشرين مکتبة خاصة من مکتبات کبار علماء مکة المکرمة، وأدبائها، تجمع نوادر المطبوعات والمخطوطات على المستوى العالمى.

۲۱. موقع هذه المکتبة الفريد، ومکانها التاريخى بإيحاءاته الروحية، والإيمانية يمثل تاريخاً حياً ينبغى أن يظهر بالمظهر اللائق بمکانته إسلامياً، وتاريخياً، واستغلاله فى ترسيخ العقيدة الإسلامية الصحيحة، وتفعيل النشاط العلمى، والدعوى من داخل أروقته، وتجديد بنائه بحيث يکون معلماً حضارياً لقاصديه من العلماء، والأدباء، والمفکرين، وطلاب العلم القادمين من جميع أرجاء العالم الإسلامى، وهو ما يتناسب مع مکانته السامية فى تاريخ الإسلام، وقد زکى هذا الرأى سابقاً کبار العلماء السلفيين فى هذه البلاد وغيرهم.

۲۲. الحفاظ على هذا المکان التاريخى المبارک مستقلًا ببنايته وهيئته، وکذلک غيره من تلک الأماکن التاريخية المأثورة فى مکة المکرمة، وتوظيفها التوظيف الدينى، والعلمى العقلانى، والمدنى الحضارى محافظة على مشاعر المسلمين، وتذکير ببدايات التاريخ

ص: ۱۵۳

الإسـلامى وما واجهه المسـلمون لنشـر الـدين والحفاظ عليه من كيـد الكائـدين مما تواجه الأمـة جزءً منه، وتحتاج إلى التـذكير به فى الوقت الحاضر.

۲۳. التشـكيك فى صـحة مـا وقع عليه التواتر العلمى والمحلى من هـذه الأماكن من دون دليل معتبر، مؤامرة لإخفات المشاعر الدينيـة، وجهالة بالتاريخ، وجناية على الحقائق الثابتة.

۲۴. المغالاة بالتجاوز عن الحـد المشـروع، والمجافاة بالتبلـد فى الشـعور ليسا من الإسـلام فى شـىء، بل هما الأبعـد عن سـنن الإسـلام وهديه، تتعارض مع سماحة الإسلام، وشفافية روحه.

۲۵. الوسـطية فى كل شـىء شـعار الإسـلام، فلا عبودية إلّا لله عزّوجل، ومن تعظيمه تعالى تعظيم كل من عظمه الله، وتشـريف كل من شرفه الله، وكل ما ينتسب إلى ذلك، من غير خروج عن حقيقته، أو تجاوز له عن قدره.

لواحق:

تراجم نخبة من المؤلفين فى الأماكن المأثورة المتواترة فى مكة المكرمة

يقـدم البحـث تراجـم نخبـة من الفقهـاء أصـحاب الرأى فى موضـوع زيـارة الأمـاكن المـأثورة، وإعطائهـا أحكامـاً شـرعية سـواء منهم المعارض، والمؤيد، فلكل رأيه واجتهاده، وقد سبق عرض آراء الجميع.

وممـا ينبغى أن لاـ يغيب عن ذهن القـارئ، أنّ هـذه الفئـة من المؤلفين سواء المعارضـين، والمؤيـدين لهم جهادهم فى محاربـة البـدع ومحدثات الأمور التى لا شاهد لها فى الشرع، حاربوها بأنفسهم، وبأقلامهم، وألفوا فى هذا الموضوع مؤلفات عديدة، فهم علماء ثقات علماً وعقيدةً، وإن اختلفت آراؤهم، ومناهجهم الاستدلالية.

سيرى القارئ كل هذا فى تراجمهم، وبما خطته أقلامهم لهم مواقف صارمة من البدع التى تمس العقيدة الإسلامية.

فيما يلى عرض لهذه التراجم المختارة:

ص: ۱۵۴

۱. أبو الولید محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقی (ت ۲۵۰ ه)

مؤلف کتاب: أخبار مکة وما جاء فیها من الآثار، الطبعة الثالثة، تحقیق رشدی الصالح ملحس، مکة المکرمة: مطابع دار الثقافة.

قال الحاج خلیفة فی کتابه کشف الظنون:

الإمام أبو الولید محمد بن عبدالکریم الأزرقی، وهو أول من صنف فی تاریخ مکة، ومختصره زبدة الأعمال ...

لم یعرف بالضبط تاریخ ولادته، ولا أشار إلیه أحد من المؤرخین، لأن الأقدمین أهملوا ذکره بتاتاً، وترجمته التی وصلت إلینا هی من روایة الآخرین.

أما وفاته، فهی غیر مضبوطة علی التحقیق أیضاً، فقد ذکر الحاج خلیفة صاحب کشف الظنون أنها ۲۲۳ ه–، وقال ابن عزم التونسی: أنها عام ۲۱۲ ه–، والحقیقة أنّ کلیهما أخطأ السبیل، فإنّ الأزرقی توفی بعد هذا التاریخ بعشرات السنین، فقد ذکر الفاسی فی کتابه العقد الثمین أنّ الأزرقی کان فی عهد المنتصر علی قید الحیاة. (۱) ۲. الإمام أبو عبدالله محمد بن إسحاق الفاکهی

مصنف کتاب: أخبار مکة فی قدیم الدهر وحدیثه، الطبعة الأولی، دراسة وتحقیق عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، مکة المکرمة: مکتبة ومطبعة النهضة الحدیثة، عام ۱۴۰۷ ه/ ۱۹۸۶ م.

اسمه ونسبه: هو: محمد بن إسحاق بن العبّاس الفاکهی، أبو عبدالله المکی.

حیاة الفاکهی: عقد ابن حجر فی آخر کتابه (تغلیق التعلیق) باباً طویلًا ترجم فیه للبخاری، وعقد فیه فصلًا قال فیه: (فصلٌ فی

۱– أنظر ۱۲: ۱، ۱۳؛ وانظر: الزرکلی، الأعلام ۲۲۲: ۶.

ص: ١٥٥

ذكر الرواة عن البخاری. (١)) فـذكر جماعـة ممّـن روی عنـه كتبه، ثم قـال: ومن الحفّاظ (أی: الرواة عنه) من أقرانه فمن بعـدهم، أبو زرعة، وأبو حاتم، وإبراهیم ابن إسحاق الحربی ... ثم ذكر جملة من الحفّاظ إلی أن قال: (ومحمد بن إسحاق الفاكهی- صاحبأخبار مكة-) ...

طلبه للعلم ورحلاـته: كان مبكّراً فی طلبه للعلم، والتقائه بالشیوخ، والأخـذ عنهم، وقـد نصّ فی كتابه علی أنه التقی ببعض مشایخه فی مكة، ولم یكونوا من أهلها. (٢) ولم یقنع الفاكهی بمن أخـذ عنهم بمكة، سواء مشایخها، أو الوافدین علیها، فرحل فی طلب العلم إلی مراكز ثقافیة، كانت لها شهرة واسعة فی ذلك الزمن.

فقد عرفنا من كتابه هذا أنه رحل إلی بغداد، وسمع فیها من أحمد بن عبدالجبّار العُطاردی، ت ٢٧٢ ه-. (٣) ورحل إلی الكوفة، وسمع فیها من إسماعیل بن محمد الأحمسی. (۴) ورحل إلی صنعاء، فسمع فیها من محمد بن علی النجّار، (۵) وإبراهیم بن أحمد الیمانی ... (۶) مكـانته الاجتماعیـة: یظهر من خلاـل ما سـطره الفاكهی فی كتابه أنه من رجالات مكـة الـذین یوضـعون فی الاعتبار، ودلّت بعض الأخبار علی أنه عَلَمٌ من أعلام البلد الحرام، وخاصة بعد نضوجه العلمی، فقد وصف فی كتابه هذا أماكن ومواضع قد لا یتیسر

١- تغلیق التعلیق ۴٣٧: ۵- ۴٣٩.

٢- قـال فی الأثر: ۵٧۶ حـدّثنی أحمـد بن الحارث الأشـعری الكوفی، وحفظته منه فی مكة؛ وفی الأثر: ۵٨۵ قال: حـدّثنا علی بن حرب الموصلی بمكة؛ وفی الأثر: ١٨٠۶ قال: حدّثنا عمران بن موسی الطائی- سمعته منه فی المسجد الحرام-.

٣- أنظر الأثر: ١٠۵٣.

۴- الأثر: ١٩٠۴.

۵- الأثر: ١٣٠۶.

۶- الأثر: ٢۶٢٧، ٢۶۶٧.

ص: ۱۵۶

لطالب علم عادى أن يصلها أو يراها، وروى حوادث ومراسلات بين الأمراء قد لا يطّلع عليها إلّا الخاصة ...

مشايخه: روى الإمام الفاكهى فى كتابه (أخبار مكة) فى المجلد الثانى عن ۲۳۱ شيخاً، وتتفاوت روايته عنهم قلة وكثرة.

وقد روى عن أئمة أعلام مشهورين بالحفظ والإتقان وبالعناية بالحديث، مثل محمد بن إسماعيل البخارى، ومسلم بن الحجاج، وأبى حاتم الرازى، وأبى زرعة الجرجانى: أحمد بن حميد الصيدلانى، وإبراهيم بن يعقوب الجُوزجانى، وإسحاق بن منصور الكَوْسَجِ، والحسن بن عَرَفَة العَبْدى، وعبّاس بن محمد الدُّورى، وعمرو بن على الفَلّاس، والزبير ابن بَكّار وغيرهم ...

أهمية كتاب الفاكهى: وقف ابن حجر على هذا الكتاب، واستفاد منه فى كثير من كتبه وذكر إسناده إليه، ثم قال: (وهو كتاب نفيس فى خمسة أسفار). (۱) وقال الفاسى فى كتابه (شفاء الغرام):

(وفى كتاب الفاكهى أمور كثيرة مفيدة جداً، ليست من معنى تأليف الأزرقى، ولا من المعنى الذى ألّفناه). (۲) فهو بهذا يقرر أنّ المادة المسطرة فى كتاب الفاكهى مادة واسعة تفوق المادة العلمية والتاريخية والأدبية التى فى كتاب الأزرقى، وفى كتاب (شفاء الغرام) أيضاً، وهما أوسع الكتب المؤلفة فى هذا الباب.

فإذا أردنا أن نتلمس أهمية كتاب الفاكهى هذا، وجب علينا أن نشير إلى النصوص الكثيرة التى احتفظ لنا الفاكهى بها من كتب مفقودة ...

وفاته: قال الفاسى فى (العقد الثمين): (وما عرفت متى مات، إلّا أنه كان حيّاً فى سنة اثنتين وسبعين ومائتين، لأنه ذكر فيها قضية تتعلق بالمسجد الحرام. (۳)

۱- تغليق التعليق ۴۷۱: ۵.

۲- شفاء الغرام ۴: ۱.

۳- العقد الثمين ۳۱۰: ۱، ۹- ۱۲، ۱۴، ۳۱، ۳۳؛ وانظر: الزركلى، الأعلام ۲۸: ۶.

ص: ۱۵۷

۳. الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی، (ت: ۵۹۷ ه)

مؤلف کتاب: مثیرالغرام الساکن إلی أشرف الأماکن؛ الطبعة الأولی، قدم له وحققه وفهرسه الدکتور مصطفی محمد حسین الذهبی القاهرة: دارالحدیث، ۱۴۱۵ ه/ ۱۹۹۵ م.

یذکر محقق الکتاب فی التعریف بالمؤلف قوله: ...

مولده: ولد الإمام ابن الجوزی فی مدینة بغداد (بدرب حبیب)، واختلفت الروایات فی زمن مولده علی خمسة أقوال من سنة ۵۰۸ إلی ۵۱۲ه.

مذهبه الفقهی: کان ابن الجوزی حنبلیاً شدید المیل للحنابلة، یدل علی ذلک مواضع کثیرة من کلامه فی کتبه خصوصاً فی (مناقب الإمام أحمد) و (المنتظم).

شیوخ الإمام ابن الجوزی: لابن الجوزی مشایخ کثیرون علی عادة علمائنا الأقدمین عامة، والمحدثین منهم خاصة، وقد تولی الإمام ابن الجوزی تعریفنا بشیوخه، وهم ستة وثمانون شیخاً، وثلاث شیخات ذکرهم فی کتابه (مشیخة ابن الجوزی).

ثناء الأئمة علی ابن الجوزی: قال مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبی: (الواعظ المتفنن، صاحب التصانیف الکثیرة الشهیرة فی أنواع العلم من التفسیر والحدیث والفقه والوعظ والأخبار والتاریخ وغیر ذلک، وعظ من صغره، وفاق فیه الأقران، ونظم الشعر الملیح، وکتب بخطه ما لا- یوصف، ورأی من القبول والاحترام ما لا مزید علیه). (۱) وقال ابن خلکان: کان علّامة عصره، وإمام وقته فی الحدیث وصناعة الوعظ، صنف فی فنون عدیدة، وکتبه أکثر من أن تعد. (۲) وقال عماد الدین الأصبهانی: واعظ، صنیع العبارة، بدیع الإشارة، مولع بالتجنیس فی لفظه، والتأنیس فی وعظه، وله فی

۱- العبر، فی خبر من غبر ۲۹۷: ۴، ۲۹۸.

۲- وفیات الأعیان ۳۲۱: ۲.

ص: ۱۵۸

القلوب قبولها، حسن الشمائل، قد مزجت من اللطافة والكياسة شمولها. (۱) وقال أبو المظفر سبط ابن الجوزى: كان زاهداً فى الدنيا، متقللًا منها، وكان يختم القرآن فى كل سبعة أيام، ولا يخرج من بيته إلّا إلى الجامع للجمعة وللمجلس، وما مازح أحداً قط، ولا لعب مع صبى، ولا ـ أكل من جهة لا ـ يتيقن حلّها، وما زال على ذلك الأسلوب حتى توفاه الله. (۲) ووصفه الحافظ ابن كثير فى البداية والنهاية بقوله: أحد أفراد العلماء برز فى علوم كثيرة، وانفرد بها عن غيره، وجمع المصنفات الكبار والصغار نحواً من ثلاثمائة مصنف، وكتب بيده نحو مائتى مجلد.

وله فى العلوم كلها اليد الطولى، والمشاركات فى سائر أنواعها من التفسير والحديث والتاريخ والطب والفقه وغير ذلك من اللغة والنحو. (۳) وقال ابن تيمية: عددت له أكثر من ألف مصنف، ورأيت بعد ذلك ما لم أره. (۴) وقال عنه الحافظ ابن رجب: كان لا يضيع من زمانه شيئاً، يكتب فى اليوم أربع كراريس، يرتفع له كل سنة من كتابتها ما بين خمسين مجلداً إلى ستين، وله فى كل علم مشاركة. (۵) وقال الموفق المقدسى: كان ابن الجوزى إمام أهل عصره فى الوعظ، وصنف فى فنون العلم تصانيف حسنة، وكان صاحب فنون، وكان يدرس الفقه ويصنف فيه.

۱- خريدة القصر وجريدة العصر ۲۶۱: ۲.

۲- مرآة الزمان ۴۸۲: ۸.

۳- البداية والنهاية ۳۱: ۱۳.

۴- نقلًا عن ذيل طبقات الحنابلة ۴۱۵: ۳.

۵- المصدر السابق.

ص: ۱۵۹

وأثنی علی ابن الجوزی الإمام الداودی فقال: الإمام العلامة، حافظ العراق وواعظ الآفاق، صاحب التصانیف المشهورة فی أنواع العلوم، من التفسیر والحدیث، والفقه، والوعظ والزهد ... (۱) وقال الإمام أبو الخیر محمد بن الجزری فی الثناء علیه: الإمام الحافظ أبوالفرج ابن الجوزی ... تلا بالعشر علی أبی بکر محمد بن الحسین المزرفی؛ (۲) یرید أنه جمع إلی علومه الوفیرة حفظ القراءات العشر المتواترة للقرآن الکریم.

مکانته العلمیة: لم یقتصر ابن الجوزی علی فن واحد من فنون العلم، فهو نفسه یقول: ولم أقنع بفن واحد، بل کنت أسمع الفقه والحدیث، وأتبع الزهاد، ثم قرأت العربیة، ولم أترک أحداً ممن یروی ویعظ، ولا غریباً یقدم، إلّا وأحضره وأتخیر الفضائل. (۳) ففی التفسیر کان من الأعیان، کما قال عنه الذهبی، فقد فسر القرآن کله فی مجلس الوعظ، کما قال: ما عرفت واعظاً فسر القرآن کله فی مجلس الوعظ منذ نزل القرآن، فالحمد لله المنعم؛ وقد کان من أبرز ما ألف ابن الجوزی فی التفسیر (المغنی) واختصره فی (زاد المسیر فی علم التفسیر) وهو مطبوع فی تسع مجلدات.

وفی الحدیث کان من الحفاظ، فقد کتب الحدیث وله إحدی عشرة سنة، وسمع قبل ذلک علی حد قوله.

قال أبو عبدالله الدبیثی: إلیه انتهت معرفة الحدیث وعلومه والوقوف علی صحیحه وسقیمه، وله فیه مصنفات من المسانید والأبواب والرجال ومعرفة ما یحتج به. (۴) وقال ابن الساعی: روی الحدیث عن خلق کثیر، وسمع الناس منه وانتفعوا به، وکتب بخطه ما لایدخل تحت الحصر، وخرج التخاریج، وجمع شیوخه، وأفراد المسانید، وبین الأحادیث الواهیة والضعیفة. (۵)

۱- طبقات المفسرین، للداودی ۳۷۵: ۱.

۲- غایة النهایة فی طبقات القراء، لابن الجزری ۳۷۵: ۱.

۳- صید الخاطر : ۱۳۵، ولفتة الکبد : ۲۴.

۴- نقلًا عن أعلام النبلاء ۳۷۳: ۲؛ مرآة الزمان ۷۸۲: ۸.

۵- الجامع المختصر لابن الساعی ۶۶: ۹.

ص: ۱۶۰

وقد كان من أبرز مؤلفاته فى الحديث: (جامع المسانيد)، و (الحدائق)، و (الموضوعات)، و (العلل المتناهية).

وفى الوعظ كان له باع طويل حتى قيل عنه إنه عالم العراق وواعظ الآفاق، فقد بدأ ابن الجوزى الوعظ فى التاسعة من عمره، وهو سن مبكرة يدل على ذاكرة واعية، وبديهة حاضرة، وذكاء حاد، ونبوغ مبكر، وكان يحضر مجلس وعظه الكثيرون، يسمعون له، ويتأثرون به، فيقول ابن الجوزى عن مدى تأثيره فى الناس: وضع الله لى القبول فى قلوب الخلق فوق الحد، وأوقع كلامى فى نفوسهم، فلايرتابون فى صحته، وقد أسلم على يدى نحو مائتين من أهل الذمة، ولقد تاب فى مجالسى أكثر من مائة ألف، وقد قطعت أكثر من عشرين ألف سالف مما يتعاناه الجهال. (۱) وقال ابن رجب: وإنّ مجالسه الوعظية لم يكن لها نظير، ولم يسمع بمثلها، وكانت عظيمة النفع، يتذكر بها الغافلون، ويتعلم منها الجاهلون، ويتوب عنها المذنبون، ويسلم فيه المشركون. (۲) ولعل من أبرز ما كتبه فى الوعظ: (التبصرة)، و (المنتخب)، و (المدهش)، و (بحر الدموع) و (بستان الواعظين ورياض السامعين).

أما فى الفقه فلابد وأن يكون فقيهاً، وكيف لا وهو الواعظ المفسر الحافظ الحنبلى المذهب، المجتهد فى بعض الآراء، ووصفه ابن رجب بأنه: مفيد المدرسة أى مدرسة الفقه الحنبلى؛ ومن أبرز ما ألفه فى الفقه: (الإنصاف فى مسائل الخلاف) و (عمدة الدلائل فى مشهور المسائل)، و (المذهب فى المذهب)، و (مسبوك الذهب)، و (المنفعة فى المذاهب الأربعة)، وغير ذلك.

وفى التاريخ كان مؤرخاً بارع التصنيف وليس أدل على ذلك من كتابه (المنتظم)، كما كتب المناقب التى كتبها تعد موسوعة تاريخية متخصصة كل فى موضوعه، منها: (مناقب أحمد بن حنبل)، و (مناقب الحسن البصرى)، و (مناقب عمربن الخطاب)، و (مناقب عمربن

۱- لفتة الكبد لابن الجوزى،: ۲۵۱.

۲- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ۴۱۰: ۳.

ص: ۱۶۱

عبدالعزيز)، و (مناقب سفيان الثورى)، و (مناقب إبراهيم ابن أدهم)، وغيرها.

هذا بالإضافة إلى نبوغه فى الأدب، واللغة، والشعر، فقد قال الذهبى: (ونظم الشعر المليح وكتب بخطه ما لايوصف، ولاقى من القبول والاحترام ما لا مزيد عليه). (۱) ونقل عن أبى شامة أنّ أشعاره عشرة مجلدات، ويبدو أنّ شعره حسن، وإن كان محشواً بالمحسنات البديعة، وله (المقامات) وهى مطبوعة.

مصنفاته: أما كتبه فإنها كثيرة جداً تزيد على ألف كتاب.. وقد ألّف الأستاذ العلوجى كتاباً قيماً هو: (مؤلفات ابن الجوزى) أحصى فيه كتبه، وأشار إلى المطبوع منها (۳۰ كتاباً) والمخطوط الموجود منها (۱۳۹ كتاباً)، والمفقود (۲۳۳ كتاباً)، واستدرك عليه بعض الزملاء كتباً أخرى ...

وفاته:.. عاش فى بغداد معظماً موقراً.. وتوفى ليلة الجمعة الثانى عشر من رمضان سنة ۵۹۷ هبين المغرب والعشاء فى داره بقطفتا- محلة من محال بغداد-. (۲) ۴. الإمام الربانى يحيى بن شرف النووى (۶۱۳ ه- ۶۷۶ ه)

مؤلف كتاب: الإيضاح فى مناسك الحج والعمرة، الطبعة الثانية، وعليه الإفصاح على مسائل الإيضاح على مذاهب الأئمة الأربعة وغيرهم، تأليف عبدالفتاح حسين راوه المكى، مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، ۱۴۱۴ ه/ ۱۹۹۴ م

يترجم له العلامة الفقيه الشيخ عبدالفتاح حسين راوه قائلًا:

التعريف بصاحب الإيضاح: هو الإمام العلامة شيخ الإسلام أستاذ المتأخرين، وحجة الله على اللاحقين، والداعى إلى سبيل

۱- العبر فى خير من غبر، للذهبى ۲۹۷: ۴، ۲۹۸.

۲- ۹: ۳۹- ۱۷.

ص: ۱۶۲

السالفين، محرر مذهب الشافعی ومهذبه، ومنقحه، ومرتبه، فقيه المحدِّثين، ومحدِّث الفقهاء الحافظ أبو زكريا يحيى بن شرف بن موسى بن حسن بن حسين بن حزام بن محمد بن جمعة النووى الشافعى.

مولده: ولد فى العشر الأول من المحرم عام ۶۳۱ ه‍- ببلدة نوى (قرية من قرى دمشق بمرتفعات (الجولان)، وبها نشأ، وحفظ القرآن العظيم ...

تفننه فى العلوم: تفنن فى أصناف من العلوم فقهاً، فكان المرجع والمعوَّل عليه فى فقه الشافعى، ومتون أحاديث، وأسماء الرجال، فجمع بين الرواية والدراية، فكان أول أهل زمانه معرفة، وحفظاً، وإتقاناً، وضبطاً لحديث رسول الله (ص)، وعالماً بعِلله، وصحيحه، وأسانيده، فالنووى فقيه المحدِّثين، ومحدِّث الفقهاء، بل صار علماً يشار إليه بالبنان فى زمانه، ومرجعاً يعتمد عليه، غير منازَع ولا مدافَع.

توليته التدريس: بعد أن اكتملت للنووى أدوات الحديث والفقه، قام بتدريسهما فى المدرسة الإقبالية التى أنشأها جمال الدين إقبال سنة ۶۰۳ ه‍، ثم قام بالتدريس فى المدرسة الركنية التى أسسها ركن الدين منكورس، والمدرسة الخَلَفية التى أقامها خلف الدين سليمان، ثم ولى دار الحديث سنة ۶۶۵ هفلم يأخذ من معلومها شيئاً حتى توفى ...

شمائله: كان على جانب عظيم من الورع والزهد؛ قال الذهبى: كان عديم الميرة، و الرفاهية، والتنعم مع التقوى، والقناعة، والورع، والمراقبة لله تعالى فى السر والعلانية، وترك رعونات النفس من ثياب حسنة، ومأكل طيب، وتجمل فى هيئة، بل طعامه جِلْف (۱) الخبز بأيسر إدام، ولباسه ثوب خام، وسختِيانية (۲) لطيفة.

وكان لايأكل من فاكهة دمشق لما فى ضياعها (۳) من الحيلة والشبهة، وكان لايتقوت مما يأتى من بلده من عند والديه، ولا يأكل إلّا

۱- الجلف: الجاف الشديد.

۲- السختيانية: جبة تلبس فوق الثوب.

۳- الضياع: جمع ضيعة بفتح الضاد وسكون الياء وهى الحديقة، أو القطعة المزروعة من الأرض.

ص: ۱۶۳

أكلـة واحـدة فی اليوم والليلـة بعـد العشـاء الآخرة، ولا يشـرب إلّا شـربة واحـدة عنـد السـحر، ولم يتزوج، وكان كثير السـهر فی العبادة والتصـنيف، ولـذا قال ابن السـبكی: إنه كان سـيداً حصوراً وزاهداً، لم يبال بخراب الدنيا، إذا صـيّر دينه ربعاً معموراً له الزهد والقناعة، ومتابعـة السالفين من أهل السـنّة والجماعـة، والمصابرة علی أنواع الخير، لا يصـرف ساعـة فی غير طاعـة، كانت عليه سـكينة ووقار فی البحث مع العلمـاء وفی غيره، وكـان آمراً بـالمعروف، ناهيـاً عن المنكر، يواجه بهمـا الملوك والأـمراء، ويكتب إليهم الرسائـل ناصـحاً بالعـدل فی الرعية، وإبطال المكوس، (۱) وردّ الحقوق إلی أربابهـا؛ قال أبوالعباس بن فرج: كان الشـيخ قـد صارت إليه ثلاث مراتب، كل مرتبة منها لو كانت لشخص شُدت إليه الرحال، المرتبة الأولی: العلم، الثانية: الزهد، الثالثة: الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر.

وقـال ابن كثير: إنه قـام علی الظـاهر فی دار العـدل فی قضـية الغوطـة لما أراد وضع الأملاك علی بساتينها فردّ عليهم ذلك، ووقی الله شرها بعد أن غضب السلطان، وأراد البطش به، ثم بعد ذلك أحبه وعظمه، حتی كان يقول: أنا أفزع منه.

وفاته: سافر فی آخر عمره إلی بلده نوی بعدما حج وزار القدس ووصل الخليل، فمرض بها عند والديه، وتوفی ليلة الأربعاء لست بقين من رجب سنة ۶۷۶ ه. (۲) ۵. الحافظ أبوالعباس أحمد بن عبدالله بن محمد بن أبی بكر محب الدين الطبری ثم المكی، (۶۱۵ ه- ۶۹۴ ه)

مؤلف كتاب: القری لقاصد أم القری، الطبعة الثانية، تحقيق مصـطفی السقا؛ مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی وأولاده، ۱۳۹۰ ه/ ۱۹۷۰ م.

۱- المكوس: بضم الميم جمع مكس وهو ما يفرضه الحاكم من الإتاوة عن السلع التی تباع أو تجلب وغير ذلك.

۲- ۵ ـ ۹.

ص: ۱۶۴

يـذكر محقق الكتاب الأديب الكبير مصـطفى السـقا، فی التنويه بالكتاب ومؤلفه قائلًا: مُؤلّف هذا الكتاب أحد أعلام المحَدِّثين وفقهاء الشـافعيَّة، الحافظ القُـدْوة، أحمـد بن عبـدالله، مُحِبُّ الـدين الطَّبرىّ، أبوالعباس وأبوجعفر، (۱) فَرْع دَوْحـة كـبيرة من دَوْحـات الشَّرف والرِّياسـة فی العلـم والْحَسَب، ينتهی نسـبُهم إلی الحُسـين ابن علیّ بن أبی طـالب، رسْـخت أصـولهم فی طَبَرسْـتان من بلاـد العجم فی الشـرق، وامتـدت فروعهم إلی أُمّ القُرى فی بلاـد الحجـاز، وتوراث هو وبنو أعمامه وأبناؤهم وأحفادهم، مناصب التـدريس، والقضاء، والخطابـة، وإمامـة الحرم المكی نحو ستة قرون، وكانوا أكبر أصـحاب البيوتات بمكـة، حتی كان الأشـراف حُكام مكة لايَعْدِلون بهم أحداً فی الشرف والصِّهْر والنّسَب.، وكان نساء هذه الأسرة يُبارين فحوُل الرجال فی رفع مَنار العلم، والاستباق إلی غايات المجد، حتی خلّد التاريخ ذكرهن فی الغابرين؛ قال الفاسیُّ مؤرخ مكة فی كتابه (العقد الثمين):

وله تواليف حسـنة فی فنون العلم ...، وننقـل هـذا من التاريـخ شـهادات تسـتحق أن تكتب بـأحرف من نور، عن المؤلف وأسْـرته التی طَبَّقَت شهرتها الخافِقَيْن:

قال العلامة شمس الدين الذهبی فی ترجمة المؤلف، فی كتابه (تذكرة الحفاظ) طبع حيدر أباد (۲۵۵: ۴):

(الإمـام المحـدِّث المُفْتِی، فقيه الحَرَم، محبُّ الـدين أبوالعباس أحمـد بن عبـدالله بن محمـد ابن أبی بكر الطبَّرى، ثم المكی، الشافعی، مصـنف الأحكـام ولـد سـنة خمس عشـرة وسـتمائة، وسَـمِع مـن أبی الحسـن ابن المُقَيِّر البغـدادى، وابن الْجُميزى، وشُـعيب الزعفرانی، وعبدالرحمن بن أبی حِرْمی، وجماعة، وتَفَقَّه، ودَرَّس، وأفتی، وصنَفَّ، وكان شيخ الشافعية، ومحدِّث الحجاز.

رَوَى عنه الدِّمْياطی من نظمه، وأبوالحسن العطَّار، وأبومحمد بن البرزالی، وآخرون؛ وكان إماماً صالحاً زاهداً كبير الشأن، روى عنه

۱- لم يكنه بأبی جعفر إلّا السيد محمد مرتضی الزبيدی فی تاج العروس.

ص: ۱۶۵

أيضاً ولده قاضی مكة، وكتب إلىّ بمرويَّاته، توفی فی جُمَادی الأولی أربع وتسعين وستمأة).

وقال السُّبْكی فی طبقات الشافعيـة، ۸: ۵، ۹: أحمـد بن عبـدالله بن محمـد بن أبی بكر بن محمـد بن إبراهيم، الحافظ أبوالعباس مُحِبُّ الدين الطبری، ثم المكی، شيخ الحرم، وحافظ الحجاز بلا مُدافَعة، مولده سنة عشر (۱) وستمائة فی جمادی الآخرة.

ومن كُتب المحبِّ الطبری غير ما ذكره الذهبی والسبكی:

۱. كتاب (خلاصة سِيَر سَيِّد البَشَر (ص)).

۲. كتاب (صَفْوَة القِرَی، فی صفةِ حَجَّة المصطفی (ص)، وطَوْفه بأُمّ القُرَی). عدد ورقاته ۲۲ وجدتهما ضمن مجموعة فی علم التاريخ (تراجم وسير رقم ۴) بدار الكتب المصرية.

۳. السمط الثمين، فی مناقب أمهات المؤمنين؛ طبعة راغب الطباخ فی حلب.

۴. ذخائر العُقبی، فی مَنَاقب ذوی القربی؛ طبعة القدمی بمصر سنة ۱۳۵۶ ه.

۵. كتاب فی صفة حجة النبی (ص)؛ أنظر: ۱۳۸ من هذا الكتاب.

۶. الإمام عزالدين بن جماعة الكنانی، عبدالعزيز بن الإمام بدر الدين محمد بن إبراهيم الدمشقی ثم المصری (۶۹۴ ه-- ۷۶۷ ه-).

مؤلف كتاب: هداية السالك إلی المذاهب الأربعة فی المناسك، الطبعة الأولی، حققه علی نسخة بخط المصنف، ونسخ مأخوذة عنه وخرج أحاديثه وعلق عليه وكمل فوائده الدكتور نورالدين عتر؛ بيروت، دارالبشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ ه-/ ۱۹۹۴ م.

يبدأ المحقق ترجمة المؤلف بالفقرة التالية:

۱- تقدم فی كلام الذهبی أنه ولد سنة ست عشرة وستمأة. والصواب أنّ ميلاده سنة خمس عشرة وستمائة كما فی العقد الثمين للفاسی.

ص: ۱۶۶

اسمه ونسبه: هو الإمام عزالدين عبدالعزيز بن الإمام بدرالدين محمد بن إبراهيم ابن سعدالله ابن جماعة، (۱) بن صخر الكِنانى، (۲) الحَمَوى الأصل، ثم الدمشقى، ثم المصرى.

اشتهر بلقبه (عزالدين) حتى غلب عليه فى كتب التاريخ، ويلقب أيضاً (العز بن جماعة) اختصاراً، (۳) وكنيته (أبوعُمَر)؛ و (الكنانى) نسبة إلى كنانة، قبيلة عربية تُنسب إلى كنانة، وهو الجد العاشر للنبى (ص)، ويُنسب أيضاً (الحَمَوى) لكون أصله من حماة، ولد أبوه الإمام بدرالدين محمد بن إبراهيم فيها سنة ۶۳۹، كما يُنسب (الدمشقى) لولادته فى دمشق، و (المصرى) لإقامته فيها.

مولده ونشأته: ولد الإمام عزالدين عبدالعزيز ابن جماعة سنة أربع وتسعين وستمائة من الهجرة، (۴) فى شهر المحرم، (۵) فى التاسع عشر منه، (۶) وكانت ولادته فى مدينة دمشق المحروسة، فى

۱- كذا جاء نسبه إلى جماعة فى كتابنا هذا: عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعدالله بن جماعة.

۲- هكذا نسبه الحافظ ابن حجر العسقلانى فى الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، ۴۸۹: ۲، والشوكانى فى البدرالطالع، ۳۵۹: ۱، واقتصر تاج الدين عبدالوهاب بن على السبكى على نسبه إلى جده «جماعة» فى الطبقات الشافعية الكبرى، ۷۹: ۱۰، وسيأتى العزو إليه باسم "السبكى "وكذا عبدالرحيم بن الحسن الإسنوى فى طبقات الشافعية، ۱۸۶: ۱، وسنقتصر فى العزو إليه على "الإسنوى. "لكن وقع فى طبقات الشافعية لأحمد بن محمد قاضى شبهة، ۱۰۱: ۳ ":ابن جماعة بن على بن جماعة "طبع‌عالم الكتب؛ وسنعزو إليه ب "-ابن قاضى شبهة. "وقال تقى الدين الحسنى الفاسى ":ابن على بن حازم بن صخر الكنانى. "أنظر العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، ۴۵۷: ۵، تحقيق فؤاد السيد.

۳ "- كثر هذا الاختصار فى ألقاب المتأخرين، فيقولون فى تاج الدين «التاج» وفى جلال الدين "الجلال، "وهكذا ...، وقد راجعنا ترجمة كل مَن له صلة بدراسة الإمام ابن جماعة، وأوردنا ما تمس إليه الحاجة "المحقق.

۴- السبكى، ۷۹: ۱۰.

۵- ابن قاضى شبهة، ۱۰۱: ۳.

۶- الدرر الكامنة، ۴۸۹: ۲.

ص: ۱۶۷

المدرسة العادلية الكبرى، بمنزل والده الإمام بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة، المحدّث الفقيه القاضى، الذى كان قاضى القضاة بالشام ...

نشاطه العلمى: اشتغل الإمام عزالدين عبدالعزيز بن جماعة فى مختلف جوانب العلم، تعليماً، وتطبيقاً فى وظيفة القضاء، وتصنيفاً، ولم يقتصر على جانب دون جانب فى حياته العلمية.

أما التدريس فقد بدأه من سن مبكرة، وهو ابن عشرين سنة، واستمر فيه إلى أن مات، قال ابن قاضى شبهة: (ودرّس من سنة أربع عشرة)، (۱) وفى الدرر الكامنة: (ودرّس من سنة ۱۴ إلى أن مات). (۲) فمن وظائفه فى التدريس: (تدريس زاوية الإمام الشافعى بمصر، وتدريس الفقه بجامع طولون ونظره، وتدريس جامع الأقمر ونظره، وغير ذلك من الشرف والوظائف)، (۳) مثل (تدريس الخشابية)؛ (۴) كما كان له أيضاً وظيفة الخطابة. (۵) أما التأليف فقد كان له فيه حظ موفور، يتجلى فى مجموعة الكتب القيمة التى ألّفها، وقد ظهر لنا أنه كان يفيد فى التصنيف من المجاورة فى الحرمين، والتى كان يكثر منها، وقد وجدنا فى آخر النسخة التى بخط المصنف: (وفرغ من كتابتها مؤلف الكتاب عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الكِنَانِىّ الشافعى- غفر الله لهم- يوم الأربعاء، الثانى والعشرين من صفر، عام خمسة وخمسين وسبعمائة، بالمدينة الشريفة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام)؛ انتهى.

وهذا النص نقله بحروفه عبدالوهاب بن عمرالحسينى الذى قابل نسخة الظاهرية على نسخة الإمام الفيروزآبادى، أثبته بخطه

۱- ابن قاضى شبهة، ۱۰۱: ۳.

۲- الدرر الكامنة، ۴۸۹: ۲، قال فى ذيله "فى نسخة ۲۴ "قلت: لكن الصواب ۱۴، لأنه ثبت كتابةً عند ابن قاضى شبهة.

۳- السبكى ۸۹: ۱۰.

۴- كما فى ابن قاضى شبهة ۱۰۲: ۳.

۵- السبكى والدرر، فى الموضعين السابقين.

ص: ١٦٨

فی آخر المجلد الأول نقلًا عن الفيروزآبادی، فقال: (وجدتُ بخط الشيخ مجد الدين: (١) وفرغ من كتابتها مؤلف الكتاب ...) إلی آخر ما ذكرناه بحروفه.

وهذا يوافق سنة استقالته الأولی لأجل الحج والمجاورة، سنة ٧٥٤، (٢) فيوافق الحج هذه السنة، والبقاء فی المجاورة إلی شهر صفر وما بعده من سنة ٧٥٥ ه‍- وكانوا يخرجون للحج من شهر رجب.

عبادته: تلقی الإمام عزالدين بن جماعة العلم والعمل جميعاً من مشايخه، ولاسيّما والده الذی عرفنا شهادة الأئمة له بالعلم، والعمل، والورع، حتی إنه رفض راتب القضاء لما وجد نفسه فی سعة، ولما ولی علی الإشراف علی المدرسة الكاملية، أعاد إلی الوقف ما أخذه منها أيام طلبه للعلم فيها، لأنه اطلع علی أنّ شرطها مبيت الطالب فيها، وكان هو لايبيت فيها. (٣) كذلك نجد العز بن جماعة يسلك طريق أهل التَّعَبُّد فی حياته، فهو يكثر من الحج والمجاورة، كما شهدوا له بذلك، وبهذا يخلو الجو للعبادة، والتوجه بكليته إلی الله تعالی، فی الحرمين الشريفين، ما لا- يخلو له فی مصر، حيث المنصب، والمجتمع، والأشغال الكثيرة؛ ويجد الفراغ أيضاً للتأليف والبحث العلمی.

وكذلك نجد فی العز بن جماعة رجل الإصلاح القضائی، لِمَا أجْراه فی تعيين القضاة وإدارة العمل القضائی، ... ورجل الإصلاح الدينی فی المجتمع بالأمر بالمعروف والنهی عن المنكر.

ومن أمثلة ذلك ما نجده فی كتاب الحج هذا من تنبيه علی منكرات ومخالفات لأهل زمنه يحذِّر الناس منها، وكذلك ما يحدثنا هو نفسه فی هذا الكتاب كيف سعی لتغيير المنكر بنفسه، وأزال بدعته فی الطريق بين الحرمين، علی الرغم من أنه كان بعيداً عن سلطانه.

١- هو الشيرازی الفيروزآبادی صاحب القاموس: ٥٩- ٦٠.

٢- أنظر: ٢٠- ٢١.

٣- أنظر: ١١.

ص: ۱۶۹

قال فى الباب الخامس: وبعد هذه المنزلة قُبيل قاع البَزْوَة شِق فى جبل هناك على يمين الذاهب إلى مكة المشرفة، فُتِن العوام به يزعمون أن سيدنا رسول الله (ص) صلى فيه، وليس لذلك أصل.

ومررت به سنة تسع وأربعين وسبعمائة قبيل طلوع الشمس، فرأيت فيه زحمة، ورأيت النساء مختلطات بالرجال، وهو يصلون به فى هذا الوقت المكروه، فسألتُ بعضهم عن صلاته؟ فقالوا: تحية البقعة! فنهيتم عن ذلك، وحذرتُهم من العَوْد إليه ... (۱) أما الفقه فقد طلبه وحصّله من أئمة زمنه، واشتغل فيه تدريساً كما مر، وتصنيفاً، وتخريجاً لأدلته، قال ابن رافع: (جمع شيئاً على المهذب، وعمل المناسك الكبرى، والصغرى، وخرّج أحاديث الرافعى، وتكلم على مواضيع من المنهاج). (۲) وهذه كلها فى الفقه، فكيف يكون غير ماهر فيه، وله كل هذا الاشتغال به.

بل إنّ الإمام عزالدين بن جماعة لم يقتصر على الفقه الشافعى الذى تخرّج فيه، حتى تَجاوزه إلى سائر المذاهب الأربعة وأدلتها، وهذا كتابه (هداية السالك إلى المذاهب الأربعة فى المناسك) خير وثيقة، وأقوى برهان على رسوخه فى المذاهب الأربعة، وإحاطته بمصادرها، ومعرفة رجال الفتوى فى كل مذهب منها، مما لا يمكن أن يصدر إلّا عن فقيه عميق المعرفة، دقيق التمييز، ليس فى مذهب واحد فحسب، بل فى كل المذاهب المعمول بها فى الأمصار الإسلامية ...

وفاته: كان الإمام أبوعمر عزالدين عبدالعزيز بن جماعة قد بلغ من العمر لدى استقالته من القضاء اثنتين وسبعين سنة، فخلّى نفسه للعبادة والحج والزيارة، لتوافيه منيته فى السنة التالية، وهو على أحسن حال وأكمله.

قال الحافظ ابن حجر: وحج القاضى عزالدين من سنته وجاور إلى أن مات فى السنة المقبلة، وكان يقول: أتمنى أن أموت فى أحد

۱- الفرع الرابع عشر: ۳۶۲؛ ولم يبق لهذا الشق وجود الآن ولله الحمد.

۲- الدرر الكامنة ۴۸۹: ۲.

ص: ۱۷۰

الحرمين معزولًا عن القضـاء، فنـال أمنيته فى الأمرين، ودفن بالقرب من الفضـيل بن عياض بباب المعلاة. (۱) وقال معاصـره الإمام تاج الـدين السـبكى: واسـتمر على الزّاويـة، وجـامع طولون وجـامع الأقمر- يعنى اسـتمر على دروسـها بعـد الاسـتقالة- وانفصل عن القضاء ومتعلقاته إلى أوان الحج، أخبره فقير أنه رأى النبى (ص) فى المنام يقول له: (فلان أوحشنا)، وذكر هو أنه رأى والده يقول فى المنام: (الـذى رآه الفقير صـحيح)، فَحَـجّ وجاور بمكـة، إلى جمادى الأولى، توجه إلى زيارة النبى (ص) وعاد إلى مكـة، فأقام بها ثلاثة أيام معافى، ثم مرض فاسْتَمَرّ به المرض عشرة أيام، فَتُوُفّىَ فى عاشر جمادى الآخرة سنة سبع وستين وسبعمائة بمكة، ودُفِنَ فى حادى عشر، بين الفضيل بن عياض، والشيخ نجم الدين الأصفهانى.

ويسجل الإمام ابن كثير وهو معاصر لابن جماعة نبأ وفاته فى أحداث سنة ۷۶۷ ه- ويبرزها تحت عنوان خاص، فيقول:

(وفاة قاضـى القضاة عزالدين بن جماعة الشافعى: فى العشـر الأول من شـهر شـعبان قدم كتاب من الديار المصـرية بوفاة قاضـى القضاة عزالـدين عبـدالعزيز بن بدرالـدين محمـد بن جماعة بمكّة شـرفها الله، فى العاشـر من جمادى الآخرة، ودفن فى الحادى عشـر فى باب المعلّى، وذكروا أنه توفى وهو يقرأ القرآن، وأخبرنى صـاحب الشـيخ محى الـدين الرحبى حفظه الله أنه كـان يقول كثيراً: (أشـتهى أن أموت وأنا معزول، وأن تكون وفاتى بأحـد الحرمين)، فأعطاه الله ما تمناه، عزل نفسه فى السـنة الماضـية، وهاجر إلى مكة، ثم قدم إلى المدينة لزيارة رسول الله (ص) ثم عاد إلى مكة، وكانت وفاته بها فى الوقت المذكور، فرحمه الله وَبَلَّ بالرحمة ثراه.

وقـد كان مولـده فى سـنة أربع وتسـعين، فتوفى عن ثلاث وسـبعين سـنة؛ وقـد نال العِزُّ عِزّاً فى الدنيا، ورفْعَةً هائلة، ومناصبَ وتداريس كباراً، ثم عَزَلَ نفسه، وتفرّع للعبادة، والمجاورة بالحرمين الشريفين، فيقال له ما قُلْتهُ فى بعض المراثى:

۱- الدرر الكامنة ۴۹۰: ۲.

ص: ۱۷۱

فكأنك قـد أعلمت بالموتِ حتی* تَزَوَّدْتَ له من خيار الزاد. (۱) ثناء العلماء عليه: احتل الإمام أبوعمر عزالـدين عبدالعزيز بن جماعة، مكانـة هامة عالية فی التاريخ العام، حتی سُـجِّلَتْ وقائِعُ حياته فی أحداث التاريخ، بحسب وقتها من السـنين، كما احتل مكانة عالية هی مكانة الإمامة فی العلم، فاتفقوا علی وصفه بها، وأثنوا علی علمه وسيرته.

قال معاصـره جمال الدين عبدالرحيم الإسـنوی: نشأ فی العلم و الدين، ومحبة أهل الخير، ودّرس وأفتی، وصنف تصانيف كثيرة حسنة، وخطب بالجامع بمصـر، وتولی الوكالة الخاصة والعامة، والنظر علی أوقاف كثيرة، ثم قضاء القضاة بالديار المصـرية فی جمادی الآخرة سنـة ثمان وثلاثين وسـبعمائة، فسار فيه سـيرة حسـنة، وكان حسن المحاضـرة، كثير الأدب، يقول الشـعر الجيـد، ويكتب الخط الحسـن السـريع، حافظاً للقرآن، سليم الصدر، محباً لأهل العلم، يشتغل عليهم الكثير ... (۲)ويقول الإمام الذهبی وهو معاصر له أيضاً توفی سنة ۷۴۸ ه- قبله بنحو عشـرين سـنة: (قـدم- أی والـده- علينـا بولـده طالب حـديث فی سـنة خمس وعشـرين، فقرأ الكثير، وسـمع، وكتب الطباق، وعُنِیَ بهذا الشأن، وكان خَيِّراً صالحاً، حسن الأخلاق، كثير الفضائل، سمعت منه، وسمع منی ...) وأثنی عليه بالتَّصَوُّن والديانة. (۳) وقال ابن قاضـی شـبهة: قاضـی القضاة، شـيخ المحـدثين، بركة المسـلمين، عزالدين أبوعمر ...، نشأ فی طلب العلم، وسـمع الكثير، وحدّث، وأفتی، وصـنف، وكان كثير الحج والمجاورة. (۴) وهـذا إمام من أئمـة الفقه الشافعی، ومن أئمة الحديث والجرح والتعديل، وهو قاضی قضاة دمشق الإمام تاج الدين السبكی، المعاصر للإمام عزالدين بن جماعة يقول فيه: كان نَسَمَةً سعيدة ...، محباً

۱- البداية والنهاية ۳۳۴: ۱۴، وفيه سقط وتحريف قوّمناه هنا.

۲- الإسنوی ۱۸۷: ۱.

۳- ابن قاضی شبهة ۱۰۳: ۳؛ وانظر الدرر الكامنة ۴۸۹: ۲.

۴- ابن قاضی شبهة ۱۰۱: ۳.

ص: ۱۷۲

للحديث ولسماعه، معمورَ الأوقات بذلك، نافذ الكلمة، وجيهاً عند الملوك، كثير العبادة، كثير الحج والمجاورة، ونال ما لم يَنَلْهُ أحدٌ قبله، مِنْ مَزيد السعد، مع حسن الشهرة، ونفاذ الكلمة، وطول المدة، وكثرة السكون. (۱) وقال الإمام تقى الدين محمد الحسنى الفاسى المكى: (كان سعيد الحركات، متين الديانة، كثير العبادة، له وقع فى النفوس، معظماً عند الخاصة والعامة بحيث بلغ من أمره أنّ السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون أغدق الولايات فى الممالك لمن يعينه، وهو مع ذلك مطّرح الجانب. (۲) وقال السيوطى فيه: الحافظ الإمام قاضى القضاة عزالدين أبوعمر ... أخذ عنه العراقى، ووصفه بالحافظ. (۳) آثاره العلمية: أثنى العلماء على الإمام أبى عمر عزالدين عبدالعزيز بن جماعة بالفضل فى الفقه والحديث، وبدأبه على الاشتغال، قال الفاسى: وله نظم، وما زال يكتب ويُسمِعُ، ويشتغل ويصنف، حتى وفاته ... (۴) وكانت مؤلفاته فى مختلف العلوم الشرعية، والعقلية، والتطبيقية، حتى فاخروا به الأمم الأخرى ... (۵) وقد خلدت العزّ بن جماعة مؤلفات قيّمة ومتنوعة، وصفها الإسنوى بقوله: وصنف تصانيف كثيرة حسنة؛ انتهى.

ومن هذه التصانيف مايلى:

۱. كتابه الكبير فى المناسك على مذاهب الأئمة الأربعة، فى

۲.

۱- ابن قاضى شبهة ۸۱: ۱۰.

۲- العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين ۴۶۰: ۵، ومراد العبارة الأخيرة الزهد بهذه المناصب.

۳- طبقات الحفاظ للسيوطى: ۵۳۶؛ وانظر نحوه فى ذيل تذكرة الحفاظ للحسينى: ۴۱، والعراقى هو الإمام عبد الرحيم بن الحسين، أميرالمؤمنين فى الحديث.

۴- العقد الثمين: ۴۵۸.

۵- شذرات الذهب ۱۳۹: ۷.

ص: ١٧٣

مجلدين، وهو كتاب (هداية السالك إلى المذاهب الأربعة فى المناسك) ...، قال ابن قاضى شبهة: (مشتمل على نفائس وغرائب).

٣. (تخريج أحاديث الرافعى) فى مجلدين، قال ابن قاضى شبهة: (وهو كتاب نفيس جليل)، قلت: وعوّل عليه الحافظ ابن حجر فى كتابه (تلخيص الحبير).

۴. (المناسک الصغرى)، وقد طبع بتحقيق الدكتور حسين بن سالم الدهمانى التونسى، ومنه نسخة خطية قديمة فى المكتبة الظاهرية، قال فى مطلعه: أما بعد، فهذا مختصر مناسك الحج اختصرت فيه من منسكى الكبير على مذاهب الأئمة الأربعة ورتبته على ستة أبواب ...، ويقع هذا المختصر فى أربع وعشرين ومائة صفحة.

۵. (السيرة الكبرى).

۶. (السيرة الصغرى).

٧. شرح على المذهب للشيرازى، لم يكمل، قالوا: (جمع شيئاً على المذهب).

٨. تعليق على مواضع من منهاج الطالبين للنووى. وقال بعض المتأخرين: (صنف شرحاً على المنهاج لم يكمله). (١) ٩. (التساعيات فى الحديث)، (٢) وهى أحاديث بينه فيها وبين النبى تسع وسائط فقط، أخرجها أبوجعفر محمد بن عبداللطيف بن الكوبک. (٣)

١٠.

١- ابن قاضى شبهة ١٠٢: ٣- ١٠٣؛ والدرر الكامنة ۴٨٩: ٢، ولم يذكر أى كتاب سيرة، وذكر فى كشف الظنون السيرة الصغرى ١٠١٣: ٢؛ والمناسک الكبرى ١٨٢٩: ٢ و ٢٠٣٠).

٢- الأعلام، للزركلى ٢۶: ۴. طبع دارالملايين.

٣- كشف الظنون لحاجى خليفة ۴٠٣: ١.

ص: ۱۷۴

۱۱. (نزهة الألباب فيما لا يوجد فى كتاب). (۱) ۱۲. (أنس المحاضرة بما يستحسن فى المذاكرة) قال الزركلى: (وهو مجلد ضخم رأيته فى مغنسيا). (۲) "(۳) ۷. الإمام العلامة الحافظ أبوالطيب تقى الدين محمد بن أحمد بن على الفاسى المكى المالكى، (۷۷۵ ه- ۸۳۲ ه)

مؤلف كتاب: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام؛ الطبعة الثانية، مقابلة، وتحقيق أيمن فؤاد سيد، ومصطفى محمد الذهبى، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۹۹ م

حياة الإمام تقى الدين الفاسى المكى:

... كان الفاسى يلقب بتقى الدين، ويكنى أبا الطيب، وكان قاضى المالكية بالحرم الشريف، وقد ولد فى ليلة الجمعة لعشرين من ربيع الأول عام ۷۷۵ هبمكة المكرمة، ونشأ بها، وتتلمذ على علمائها وأهل الفضل فيها، وعنى بالحديث، فقرأ وسمع كثيراً من الكتب، وروى كثيراً من الأحاديث، وقد أجازه كثير من العلماء الأعلام، وقرأ عليهم، وأخذ عنهم، ومن هؤلاء:

۱. الإمام العلامة قاضى مكة جمال الدين محمد بن عبدالله بن ظهيرة القرشى المخزومى المكى. (۴) ۲. جده لأمه قاضى القضاة كمال الدين أبوالفضل محمد بن

۳.

۱- الأعلام وهو فى كشف الظنون ۱۹۴۰: ۲، منه نسخة فى الجامعة الأردنية، كما فى فهرس المخطوطات العربية المصورة ۲: رقم ۳۳۸.

۲- المرجع السابق، وذكر الرقم ۵۲۸۶ وقال: أنجزه سنة ۷۶۲ ه.

۳- ۷: ۱- ۸، ۱۳- ۱۵، ۲۲- ۲۳- ۲۷- ۳۳.

۴- هو أحد أجداد ابن ظهيرة المؤرخ صاحب كتاب الجامع اللطيف، فى فضل مكة وأهلها وبناء البيت الشريف الذى ألفه عام ۹۵۰ ه.

ص: ۱۷۵

أحمد النويرى الشافعى، خطيب مكة وقاضيها، عالم الحجاز فى عصره، والمؤرخ المشهور.

۴. ابن جده المذكور لأمه، وهو خال المؤلف، قاضى الحرمين محب الدين النويرى.

۵. الإمام أبوالمعالى عبدالله بن عمر الصوفى.

۶. العلامة اللغوى قاضى اليمن مجدالدين محمد بن يعقوب الشيرازى الفيروزآبادى (۷۲۹- ۸۱۷ ه) صاحب (القاموس المحيط). (۱)

۷. العلامة المؤلف الشيخ كمال الدين محمد الدميرى المصرى الشافعى، ثم المالكى، المتوفى عام ۸۰۸ ه.

۸. العلامة إبراهيم بن محمد الدمشقى الصوفى المعروف بالبرهان.

۹. الإمام المؤرخ المشهور الشيخ ابن خلدون المتوفى عام ۸۰۸ ه، صاحب المقدمة والكتاب التاريخى المشهور.

۱۰. الإمام الشهاب أحمد العلائى، وروى عن كثير آخرين من العلماء الأجلاء، والفاسى مؤلف هذا الكتاب يروى غالباً عن الإمامين: أبى أحمد البرهان إبراهيم بن محمد اللخمى، وأبى الفرج الجلال عبدالرحمن بن أحمد العربى ... وكذلك أخذ عن كثير من شيوخ عصره وأئمة زمانه، وكان معاصراً لشيخ الإسلام الحافظ الشهاب أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المصرى المشهور، صاحب (فتح البارى) المتوفى عام ۸۵۲ ه.

ويذكر الفاسى فى كتابه (شفاء الغرام)، (۲) أنه كان قاضى قضاة المالكية بمكة، وأنه باشر تدريس الفقه المالكى فى مدرسة السلطان الملك المنصور بمكة عام ۸۱۴ هفى بدء إنشائها، وكان يقوم

۱- راجع ترجمته فى ۳۸: ۳، وما بعدها من كتاب أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض وهو للمقرى صاحب كتاب نفح الطيب.

۲- ۳۲۹: ۱ من هذا الكتاب.

ص: ۱۷۶

بالتدريس فيها فيما بين الظهر والعصر من يومى الأربعاء والخميس من كل أسبوع.

وقد ألف مؤلف هذا الكتاب كتباً جليلة مشهورة فى مقدمتها:

۱. كتابنا هذا (شفاء الغرام، بأخبار البلد الحرام).

۲. تاريخه الكبير المسمى (بالعقد الثمين، فى تاريخ البلد الأمين) ...، وقد ترجم فيه لولاة مكة وأعيانها وعلمائها وأدبائها، منذ ظهور الإسلام إلى عصره، وقد رتبه على حروف المعجم وبدأه بالمحمدين والأحمدين، وصدره بذكر رسول الله صلوات الله و سلامه عليه، وفى أوله مقدمة لطيفة تحتوى على مقاصد الكتاب. [قد طبع هذا الكتاب على نفقة معالى الشيخ محمد سرور رحمه الله تعالى، وقد صورت طباعته أيضاً].

۳. (تحفة الكرام بأخبار البلد الحرام) وهو اختصار لكتابه (شفاء الغرام)، ويسمى أيضاً (تحصيل المرام، فى تاريخ البلد الحرام).

۴. (هادى ذوى الأفهام إلى تاريخ البلد الحرام) وهو مختصر من الكتاب السابق (تحفة الكرام).

۵. (الزهور المقتطفة، فى تاريخ مكة المشرفة) وهو مختصر من كتابه السابق (هادى ذوى الأفهام). (۱) ۶. (عجالة القرى، للراغب فى تاريخ أم القرى).

۷. (الجواهر السنية، فى السيرة النبوية).

إلى غير ذلك من المؤلفات النفيسة التى كان (شفاء الغرام) أول كتاب يطبع فيها.

وفاته: وقد توفى المؤلف فى ليلة الأربعاء للثالث والعشرين من شهر شوال المكرم عام ۸۳۲ هبمكة المشرفة، بعد أن اعتمر فى السابع والعشرين من رمضان من العام المذكور، وترك وراءه آثاراً خالدة،

۱- طبع هذا الكتاب بتحقيق على عمر، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، عام ۱۴۲۲ ه-/ ۲۰۰۱ م.

ص: ١٧٧

وقلما عنى أحد من العلماء بتدوين تاريخ البلد الحرام فى كتب مفيدة، كما عنى الفاسى عالم الحجاز وفقيهه ومؤرخه العظيم. (١) ٨. القاضى برهان الدين إبراهيم بن فرحون المدنى المالكى (ت ٧٩٩ ه/ ١٣٩٧ م)

مؤلف كتاب: إرشاد السالك إلى أفعال المناسك، دراسة وتحقيق محمد بن الهادى أبوالأجفان، قرطاج: بيت الحكمة، عام ١٩٨٩ م.

ترجمه المحقق قائلًا: قاضى المدينة المنورة برهان الدين أبوإسحاق إبراهيم بن الشيخ أبى الحسن على بن فرحون المدنى الشيخ، الإمام، العمدة الهمام أحد شيوخ الإسلام، وقدوة العلماء الأعلام وخاتمة الفضلاء الكرام، كان فصيح القلم، كريم الأخلاق؛ أخذ عن والده وعمه، والإمام ابن عرفة، وأجازه ووالده، وابن الحباب، وابن مرزوق الجد، وابن جابر، وجماعة؛ ... عاش وهو يسكن داراً بالكراء؛ توفى فى ذى الحجة سنة ٧٩٩ ه-. (٢) ٩. الإمام أبوالبقاء محمد بن أحمد بن محمد بن الضياء المكى الحنفى قاضى مكة ومفتيها، (٧٨٩ ه- ٨٥۴ ه):

مؤلف كتاب: البحر العميق فى مناسك المعتمر والحاج إلى بيت الله العتيق (فضائل مكة والمدينة والقدس، مناسك الحج، حج النبى (ص)، رحلة الحجيج، تاريخ الحرمين وآثارهما)، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبدالله نذير أحمد عبدالرحمن مزى، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ١۴٢٧ ه/ ٢٠٠۶ م

يعرض محقق الكتاب لترجمته، يقتصر العرض هنا على بعض ما جاء فيها:

١- الجزء الأول: ٢١- ١۴.

٢- مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية، بيروت: دار الكتاب العربى، ت. د.: ٢٢٢.

ص: ۱۷۸

ولادته ونشأته: ولد فى ليلة تاسع المحرم، سنة (۷۸۹ ه) بمكة المكرمة، ونشأ بها، وتعلم، فحفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه، والنحو، وأصول الدين على مشايخها ... ورحل مرات كثيرة إلى القاهرة لطلب العلم، وصاحب والده فى بداية حياته، وكانت تلك الصحبة باب الخير عليه ...

بعض مناصبه: ناب فى القضاء عن والده بمكة، ثم استقل بالقضاء بعد وفاة والده سنة ۸۲۵ ه ...

مؤلفاته: مؤلفات العالِم دليل صدق، ومرآة حقيقية تعكس شخصيته العلمية ومكانته بين العلماء ... فمن أهم مؤلفاته:

- الْمَشْرَع فى شرح المجمع (أربع مجلدات). (۱)- البحر العميق فى مناسك المعتمر والحاج إلى البيت العتيق.

- تنزيه المسجدالحرام عن بدع جهلة العوام (فى مجلد)، واختصر منه فى رسالة صغيرة. (۲)- شرحى الوافى- (الكبير و الصغير). (۳)- النكت على الصحيح- (فى الحديث). (۴)- شرح مقدمة الغزنوى فى العبادات، وسماه (الضياء المعنوى)، أو (الضياء المعنوية على المقدمة الغزنوية). (۵)- المتدارك على المدارك فى التفسير (لم يكمل، ووصل فيه إلى آخر سورة هود). (۶)- شرح البزدَوى- فى الأصول- (ولم يكمل، ووصل فيه إلى

۱- الضوء اللامع ۸۵: ۷.

۲- وطبعت هذه الرسالة ضمن أوائل رسائل لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام، لعدة محققين- دار البشائر الإسلامية بيروت، وقام العمل تحت إشراف مؤسسها رمزى دمشقية.

۳- كشف الظنون: ۴۳۸.

۴- الأعلام للزركلى ۳۳۲: ۵.

۵- فهرس مخطوطات مكتبة مكة المكرمة.

۶- الضوء اللامع ۸۵: ۷.

ص: ۱۷۹

القياس). (۱)- تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف.

ابن الضـياء المصلح المجدد: كان ابن الضياء المكى مصلحاً، مجدداً من الطراز الأول فقد حارب البدع والخرافات وبخاصة ما كان يقع من ذلك فى (المسـجد الحرام)، و (مشاعر الحج)، و (طرق الحجيج) وكان رحمه الله من أشدّ المنكرين على وقوع هذه المنكرات فى المسجد الحرام بجوار الكعبة المشرفة ...

وفاته: توفى رحمه الله تعالى فى ليلـة الجمعـة سابع عشـر ذى القعدة سـنة ۸۵۴ هعن عمر ينـاهز الخمسـة والستين عاماً، قضاها فى طلب العلم، والتعليم، والتصـنيف، وإحقاق الحق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القضاء والحِسبة، والنظر فى شـئون الحرم، والأربطة وغيرها.

ودفن رحـمه الله من يومه- بعـد الصـلاة عليه عقب صـلاة العصـر عنـد باب الكعبـة- بالمعلاة جوار أبيه. (۲) ۱۰. الإمام علىبن عبـدالله بن أحمدالحسنى السَّمهودى (۸۴۴- ۹۲۲ ه)

مؤلف كتاب: خلاصـة الوفا بأخبار دارالمصـطفى (ص)؛ المدينـة المنورة: المكتبـة العلميـة لصاحبها الشيـخ محمـد سلطان النمنكانى، ۱۳۹۲ ه/ ۱۹۷۲ م

قدمه الشـيخ حمد الجاسـر، وترجم لمؤلفه قائلًا: يعتبر الإمام على بن عبد الله بن أحمد السمهودى من أعظم مؤرخى طيبة الطيبة، بل هو أعظم من وصلت إلينا مؤلفاته منهم.

والإمام السمهودى ولد فى سمهود من قرى صعيد مصر فى شهر صفر سنة ۸۴۴ ه، وتعلم فى القاهرة، وفى سنة ۸۷۳ هانتقل إلى المدينة فاستوطنها، واتصل بعلماء الحرمين الشريفين وبغيرهم

۱- المصدر السابق.

۲- ۲۵: ۱- ۳۰، ۳۸.

ص: ١٨٠

من علماء عصره، وقويت صلته بحكّام مصر، وخاصة الملك قايتباى الذى لقى منه حظوة وعناية، واستطاع بواسطته عمل أشياء كثيرة فى المدينة المنورة.

وللسمهودى مؤلفات من أشهرها (وفاء الوفاء) و (خلاصة الوفاء)، و هو فى هذين الكتابين لم يترك شاردة ولا واردة تتصل بالمدينة المنورة مما وصل إليه علمه إلّا ذكرها، بحيث أصبح كتاب (الوفاء) يعتبر خلاصة ما ألفه المتقدمون فى تاريخ المدينة، باستثناء تراجم أعيانها، ولا نستبعد أن يكون ألف لذلك كتاباً مفرداً فى ذلك، وقد توفى السمهودى رحمه الله فى شهر ذى القعدة سنة ٩٢٢ ه. (١)

١١. على بن عبد القادر الطبرى، (ت ١٠٧٠ ه)

مؤلف كتاب: الأرج المسكى فى التاريخ المكى وتراجم الملوك والخلفاء، الطبعة الأولى، تحقيق وتقديم أشرف أحمد الجمّال، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١۶ ه/ ١٩٩۶ م

يذكر المحقق فى ترجمته الآتى:

اسمه ونسبه: هو على بن عبدالقادر بن محمد بن يحيى بن مجد الدين الطبرى، الحسينى، الشافعى، المكى (ت ١٠٧٠ ه)، يرجع نسبه إلى جماعة الطبريين، وهى من أقدم البيوت التى سكنت مكة، واشتهرت هذه الجماعة بكثرة علمائها وأئمتها، فلم تخل الأسرة الطبرية فى عصر من العصور من عالم، أو إمام، أو فقيه، أو خطيب مشهور، وأول من قدم مكة من هذه الأسرة هو الشيخ رضى الدين أبوبكر بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر بن على بن فارس الحسينى الطبرى، قيل فى سنة سبعين وخمسمائة، وقيل فى أول التى بعدها، وقد أنجب سبعة أولاد فقهاء، قال عنهم الشيخ فخرالدين عمر بن فهد فى كتابه (البيتين فى تراجم الطبريين): (كانوا كلهم علماء مدرسين) وسرد نسبهم إلى الحسين بن على بن أبى طالب فقال:

١- الصفحة: ز- ح؛ العيدروس، محى الدين عبدالقادر، النور السافر عن أخبار القرن العاشر: ۵٨؛ والزركلى، الأعلام ٣٠٧: ۴.

ص: ۱۸۱

أبوبكر بن محمد بن إبراهيم بن إبى بكر بن على بن فارس بن يوسف بن إبراهيم بن محمد بن على بن عبدالواحد بن على بن الحسين بن على بن إبى طالب، الحسينى، الطبرى).

وقد كان مؤلفنا مؤرخاً، وإماماً، وفقيهاً، ودارساً للحديث، قام فى حياته بخدمة التدريس، والإفتاء، فهو يقول: (فشرعت فى العلوم الشرعية والأهم المقدم، ثم صرفت الهمة للقيام بخدمتى التدريس والإفتاء، والانتصاب لجواب من سأل، أو استفتى).

كان مقيماً بمكة، وأنه تسلم وظيفة تدريس الحديث بها سنة ۱۰۴۰ ه، أى قبل وفاته بثلاثين سنة، ومما لاشك فيه أنه كان لمؤلفنا مكانة عظيمة فى مكة، ذلك لشهرة أسرته، ونجابة أفرادها علماء، وأئمة، وفقهاء، وخطباء ...

ولا شك أنّ لأسرة الطبرى أثراً كبيراً فى ثقافة مؤلفنا، فهو مؤرخ، فقيه، ناثر، خطيب، مشارك فى علوم أخرى، وربما كان أكثر المؤثرين فى ثقافته الأصيلة هو والده الشيخ عبدالقادر الطبرى (ت ۱۰۳۳ ه)، ويدلل على ذلك ما يطرحه المؤلف نفسه فى كتابه، وكثرة أخذه عن والده، وتوافق الروح المنهجية والثقافية لديهما ...

مؤلفاته: كان لمؤلفنا اهتمام كبير بتاريخ مكة المشرفة، بالإضافة إلى اهتمامه بعلوم أخرى، أهمها الفقه، والحديث، وقد ترك لنا الطبرى عدة مؤلفات تناولت موضوعات شتّى، إلّا أن أغلبها ينصب على تاريخ مكة، وما تختص به هذه البلدة المشرفة، ومن مؤلفاته:

۱. (سيف الإمارة على مانع نصب الستارة)، قال فى سبب تأليفه له: فاستفتى السيد محمد أفندى الحاضرين من العلماء فى نصب ساتر حول البيت "يقصد الكعبة "تكون الفَعَلة من خلفها عند البناء، فاختلفت آراء الحاضرين، فمن قائل بالاستحسان، ومن قائل بعدمه، وكنت من المستحسنين لجعلها، وألفت فى ذلك رسالة لطيفة سميتها: سيف الإمارة على مانع نصب الستارة.

وقد ذكرها صاحب (معجم المؤلفين ۱۲۶: ۷) باسم (شن الغارة على مانع نصب الستارة)، وكذلك صاحب (هدية العارفين ۷۵۹: ۵)، و (إيضاح المكنون ۵۷: ۳).

ص: ۱۸۲

۲. (شرح الصدور وتنوير القلوب فى الأعمال المكفرة للمتأخر والمتقدم من الذنوب)، وهى أرجوزة نحو أربعين بيتاً.

۳. (تحفة الكرام بأخبار عمارة السقف والباب لبيت الله الحرام) يقول الطبرى: وقد بينت فيها جواز قلع الباب- باب الكعبة- ولو للزينة، كما صرح به العلماء.

۴. (الأقوال المعلمة فى وقوع الكعبة المعظمة).

۵. (الجواهر المنظمة بفضيلة الكعبة المعظمة).

۶. (رسالة فى بيان العمارة الواقعة بعد سقوط الكعبة).

۷. (فوائد النيل بفضائل الخيل).

۸. وأخيراً كتاب (الأرج المسكى فى التاريخ المكى وتراجم الملوك والخلفاء).

ولنتركه بين يدى القارئ يقدم نفسه، ولا يسعنا إلّا أن نقول: إنه بالفعل أهمّ الكتب التى تركها لنا علىّ بن عبدالقادر الطبرى. (۱) ۱۲. جمال الدين محمد جارالله بن محمد بن أبى‌بكر بن على بن ظهيرة القرشى، (ت ۹۸۶ ه)

مؤلف كتاب: الجامع اللطيف فى فضل مكة وأهلها وبناء البيت العتيق، مكة المكرمة: مكتبة الثقافة، ۱۳۹۲ ه-/ ۱۹۷۲ م.

هو جارالله بن القاضى أمين الدين بن ظهيرة المكى المخزومى الحنفى، ترجمه العلامة قطب الدين المكى فى تاريخه المخصوص بالحوادث فقال: شيخ الفتيا والتدريس، ومرجع العلماء، وصفوة الفقهاء بمكة المشرفة، كان مفرد زمانه فى العلم، والفضل، والدين، والتقوى؛ قرأ الفقه على الشيخ أحمد بن طولون، والشيخ محمد النجمى، والشيخ أحمد القدسى، وأكابر العلماء: كالشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الغفار، والشيخ بهاء الدين بن سالم.

۱- ۱۱:- ۱۳.

ص: ۱۸۳

وتصدر للتدريس والفتوى وكان لطيف الذات، حسن العشرة، عظيم المروءة، توفى بمكة ليلة الأحد ثالث عشر رمضان سنة ست وثمانين وتسعمائة؛ انتهى.

قال صاحب النشر، قلت: وقد قلد المترجم إفتاء مكة المشرفة، وهو والد شيخ الشيوخ القاضى على ولصاحب الترجمة فتاوى، وتاريخ منيف مسمى بالجامع اللطيف ذكر فيه فضائل مكة ومآثرها. (۱) ۱۳. السيدعفيف الدين عبدالله بن إبراهيم بن حسن بن محمد أمين ميرغنيالحسنى المتقى المكى الطائفى الحنفى (الملقب بالمحبوب)، (ت ۱۲۰۷ ه)

مؤلف كتاب: عدة الإنابة فى أماكن الإجابة، الطبعة الأولى، تحقيق د. عبدالله نذير أحمد مزّى، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ۱۴۲۹ ه/ ۲۰۰۸ م

يذكر محقق الكتاب فى ترجمته للمؤلف: هو عبدالله بن إبراهيم بن حسن، بن محمد أمين بن على، ميرغنى الحسنى، المتقى، المكى، الطائفى، الحنفى، الملقب: بالمحجوب (عفيف الدين، أبو السيادة) عالم، فاضل، فقيه من فقهاء الحنفية، أديب، شاعر، مشارك فى أنواع العلوم؛ ولد بمكة، ونشأ بها، وأخذ عن المشايخ الأجلّاء.

قال الجبرتى: حضر دروس الشيخ أحمد النخلى وغيره، وانتقل إلى الطائف، فسكنها فى عام ۱۱۶۶ ه، وصنف كتباً كثيرة فى العقيدة، والحديث، والفقه، والآداب الدينية، إلى أن توفى فى قرية السلامة، سنة ۱۲۰۷ ه.

۱- غازى، عبدالله محمد، نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر فى تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر: ۶- ۷. مخطوط خاص؛ وانظر الزركلى، الأعلام ۵۹: ۷.

ص: ۱۸۴

قال عنه النبهانی: أحد أكابر الأولياء العارفين، ... ومآثره شهيرة ومفاخره كثيرة، وكراماته كالشمس فی كبد السماء، وله مؤلفات كثيرة فی علوم شتی. ۱۴. الشيخ محمد بن أحمد بن سالم بن محمد المالكی المكی المعروف بالصَّباغ (۱۲۴۳ ه– ۱۳۲۱ ه)

مؤلف كتاب: تحصيل المرام فی أخبار البيت الحرام والمشاعر العظام ومكة والحرم وولاتها الفخام، الطبعة الأولی، دراسة وتحقيق عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة الأسدی، ۱۴۲۴ ه/ ۲۰۰۴ م

يستعرض محقق الكتاب حياة المؤلف قائلًا: اسمه، محمد بن أحمد بن سالم بن محمد المكی المالكی، المعروف بالصبَّاغ. (۱) مولده: ولد الصباغ– رحمه الله– بمكة سنة ثلاث وأربعين ومائتين وألف من الهجرة. وبها نشأ، وأما والده فلم يولد فيها بل قدم إليها من مصر. نشأته وحياته العلمية: نشأ الصباغ فی رحاب البيت العتيق، ينهل من علماء زمانه، ومشايخ وقته، ومن العلماء الوافدين إلی البيت العتيق، حفظ القرآن، وطلب العلم، وتفقه علی مذهب الإمام مالك بمكة، واشتغل الصباغ بالعلم، فأخذ عن مشايخ الوقت العلماء الأعيان ... قرأ علی مفتی مكة السيد أحمد زَيْنی دحلان، وقرأ علی مفتی المالكية الشيخ حسين (الشفا)، و (موطأ الإمام مالك)، و (البخاری) فی الحديث، وفی الفقه (حاشية الصفتی)، و (رسالة أبی

۱– مصادر ترجمته: مختصر نشر النور والزهر: ۴۰۰؛ وفيض الملك المتعالی ۷۳: ۳؛ والأعلام للزركلی ۲۱: ۶؛ ومعجم المؤلفين ۲۶۲: ۸؛ ونشر الرياحين ۵۲۳: ۲؛ وفهرس دارالكتب المصرية ۱۲۵: ۵؛ ومجلة المنهل ۳۴۴: ۷، وأرّخ وفاته سنة ۱۳۱۱ هوفهرس المخطوطات المصورة ۲: رقم ۶۱۴؛ وفهرس مخطوطات التراجم والتاريخ والسيرة النبوية فی مكتبة الحرم المكی الشريف: ۳۰.

ص: ۱۸۵

زید)، و (أقرب المسالک)، و (شرح الدردیر علی مختصر خلیل)، وفی علم العربیة (شرح القطر لابن هشام)، وغیر ذلک من الکتب العظام.

وکان رحمه الله مؤرخاً، ذا ذکاء وحافظة جیدة، وکان من جملة المطوفین للحجاج المغاربة.

شیوخه: السید أحمد زَیْنی دحلان (۱۲۳۲ ه- ۱۳۰۴ ه)، فقیه مکة مؤرخ، ولد بمکة المکرمة، وتولی فیها التدریس، وکان مفتی الشوافع بمکة، وفی أیامه أنشئت أول مطبعة بمکة، فطبع فیها بعض کتبه، له عدد من التصانیف، منها (الفتوحات الإسلامیة- ط) مجلدان، و (السیرة النبویة- ط)، و (خلاصة الکلام فی أمراء البلد الحرام- ط) وغیرها، ومات فی المدینة المنورة. (۱) الشیخ عبدالقادر بن علی مشاط المکی المالکی (۱۲۴۸ ه- ۱۳۰۲ ه-): الإمام بالمقام المالکی، والمدرس بالمسجدالحرام. (۲) الشیخ حسین الأزهری (۱۲۲۲ ه- ۱۲۹۲ ه): فقیه، کان مفتی المالکیة فی مکة، مغربی الأصل، ینسب إلی قبیلة طرابلس الغرب، یقال لها (العصور). (۳)

مؤلفاته: لم نجد للمؤلف بعد البحث فی الکتب التی ترجمت له تألیفاً آخر غیرَ هذا التألیف الذی أسماه (تحصیل المرام فی أخبار البیت الحرام والمشاعر العظام ومکة والحرم وولاتها الفخام) ... وهو کتاب فریدٌ، قد تضمن القدیمَ والجدیدَ.

۱- مصادر ترجمته: الأعلام للزرکلی ۱۲۹: ۱- ۱۳۰؛ ومعجم المطبوعات: ۹۹۰- ۹۹۲؛ والأعلام الشرقیة ۷۵: ۲- ۷۶ ... ولادته سنة ۱۲۳۲ ه؛ وحلیة البشر ۱۸۱: ۱- ۱۸۳؛ وفهرس الفهارس ۲۹۰: ۱- ۲۹۲؛ وهدیة العارفین ۱۹۱: ۱؛ ومعجم المؤلفین لکحالة ۲۲۹: ۱- ۲۳۰؛ ونشر الریاحین للبلادی ۲۷: ۱- ۲۸؛ وفیض الملک المتعالی مخطوط ورقة ۳۰- ۳۱؛ وأدبیات زیدان ۲۸۸: ۴؛ والآداب العربیة لشیخو ۹۷: ۲؛ وتاریخ آداب اللغة العربیة لزیدان ۲۸۸: ۴- ۲۸۹؛ وفهرس التیموریة ۲۳۸: ۱، ۹۸: ۳؛ وفهرس الأزهریة ۲۱۶: ۶؛ واکتفاء القنوع: ۴۲۲؛ وفهرس التصوف ۱۲:؛ ومجلة المنار ۳۱۷: ۳۳- ۳۱۹.

۲- مختصر نشر النَّور والزهر: ۲۷۴- ۲۷۵.

۳- مختصر نشر النَّور والزهر: ۱۸۰- ۱۸۱؛ الأعلام للزرکلی ۲۳۰: ۲.

ص: ۱۸۶

وفاته: سافر الصباغ إلى الحجاج الذين كانوا يأتون إلى مكة من المغرب لزيارتهم، وقضاء حاجاته على عادة المطوفين، وتوفى بالمغرب سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة وألف للهجرة، وبذلك يكون عمر الصباغ- رحمه الله- ثمان و سبعين سنة؛ وقد ذكر عبدالوهاب الدهلوى فى مجلة المنهل أن وفاته سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف للهجرة؛ وهذا خطأ محض، حيث إن الصباغ انتهى من تأليف كتابه سنة ۱۳۲۰ ه. كما هو مثبت فى آخر النسخة الأصل.

أثر كتاب (التحصيل) للصباغ فى المؤلفات التى أتت بعده: اعتنى المصنفون فى تاريخ مكة بكتاب الصباغ (التحصيل)، وأكثروا من النقل عنه، وذلك يدل على مكانة كتاب (التحصيل) لدى العلماء:

أ- فقد أكثر الغازى (۱۲۹۰ ه- ۱۳۶۵ ه) النقل عن (التحصيل) فى كتابه (إفادة الأنام بذكر أخبار البلد الحرام)، وقد بلغت المواطن التى نقل فيها من كتاب التحصيل (۱۲۶) موضعاً.

ب- كما أنّ الكردى (۱۳۲۱ ه- ۱۴۰۰ ه) نقل من التحصيل عدداً من النقول فى كتابه (التاريخ القويم)، وقد بلغت عدد النقول (۶۵) موضعاً.

ج- كما أنّ حسين با سلامة (۱۲۹۹ ه- ۱۳۵۶ ه) نقل من (التحصيل) فى كتابه تاريخ الكعبة المعظمة، (۱۰) نصوص.

د- ونقل أحمد السباعى (۱۳۲۳ ه- ۱۴۰۴ ه) فى كتابه (تاريخ مكة) ثلاثة نصوص، ولكن لم نعثر عليها فى أصل المخطوط. (۱) ۱۵. العلامة المحدث المسند المؤرخ الشيخ عبدالله بن محمد الغازى المكى الحنفى، (۱۲۹۰ ه- ۱۳۶۵ ه)

مؤلف كتاب: إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام مع تعليقه المسمى بإتمام الكلام.

الطبعة الأولى، دراسة وتحقيق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكة المكرمة: مكتبة الأسدى، ۱۴۲۶ ه/ ۲۰۰۵ م

۱- ابن دهيش، عبدالملك ۷: ۱- ۱۰.

ص: ١٨٧

ترجم المحقق يحفظه الله للشيخ عبد الله غازى ترجمة مطولة، يقتصر العرض على ما يأتى:

العالم العلامة المسنِد، المؤرخ، عبد الله بن محمد الغازى المكى الحنفى؛ (١) ولد- كما ذكر بخط يده- بمكة المكرمة سنة تسعين ومائتين وألف للهجرة، أو واحد وتسعين. (٢) نشأ الشيخ عبدالله الغازى فى بيت والده فى جبل هندى بمكة المكرمة، وقد توفيت أمه وعبدالله لا يزال صغيراً، فنشأ يتيماً دون إخوة، فربّاه والده، وأحسن تربيته، وقد تأمل والده بابنه عبدالله خيراً بعد وفاة والدته، فاهتم بتربيته وتعليمه، فعيّن له أستاذاً وهو صغير ليعلمه القرآن الكريم، فحفظ القرآن الكريم وصلَّى به فى الناس صلاة التراويح فى المسجد الحرام، وهو ابن الثانية عشرة من العمر ... (٣) وكان عبدالله بارعاً فى اللغة العربية، وهذا قد مكّنه من نسخ كثير من الكتب بخط يده، ليحتفظ بها فى مكتبة، وذلك لعدم توفر الطباعة

١- مصادر ترجمته: الأعلام للزركلى ١٣۴: ۴؛ التاريخ القويم ٢٢: ١؛ نشر الرياحين ٣٠٩: ١؛ أعلام المكيين ٧٠۴: ٢؛ مجلة المنهل ۴۵٩: ۶؛ تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع: ٣۵۵؛ فيض المبدى: ۵٠؛ جريدة البلاد، عدد ٨۵٨۶ فى ١٠/ ۵/ ١۴٠٧ ه، وعدد ١٠۵٩٢ فى ١٧ / ١ / ١۴١۴ ه؛ سير وتراجم: ٢٠٢- ٢٠٣؛ نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر: ٢١۵ مخطوط؛ الدر الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد: ٨٢؛ قرة العين للفادانى: ٢٣٣- ٢٣۴؛ أعلام الحجاز ٨٩: ۴؛ الدليل المشير: ٢١٧- ٢٢٧؛ العلماء والأدباء الورّاقون للدكتور عبدالوهاب أبوسليمان: ١١٨- ١٢۵؛ مذكرة بخط المؤلف، مذكرة بخط حفيدة المؤلف.

٢- ذكرت أغلب مصادر ترجمة المؤلف أن مولده كان عام ١٢٩٠، بينما ذكر الكردى فى التاريخ القويم أن ميلاده كان عام ١٢٩١ ه- ، والحقيقة أن المؤلف ذكر فى مذكرة له كتبها بخط يده أنه ولد سنة ألف ومائتين وتسعين أو واحد وتسعين ... بل المعمول على ما ذكره الغازى بنفسه عن مولده نظم الدرر فى اختصار نشر النور والزهر: ٢١۵ مخطوط.

٣- مذكرة المؤلف، مذكرة حفيدة المؤلف، أعلام الحجاز: ٨٩؛ قلت: وكانت طريقة الناس فى صلاة التراويح فى تلك الأيام أنهم يصلون جماعات متعددة، كل جماعة تتخذ لها إماماً، منتشرون فى أورقة الحرم وسرادقاته، فمنهم المطيل ومنهم المخفف.

ص: ۱۸۸

آنذاك، كما أنه أتقن اللغة الهندية من والده، (۱) وقرأ بعض الكتب الفارسية، وتعلم النحو والصرف والحساب. (۲) ... كان له حلقة تدريس فى المسجد الحرام عند باب الزيادة (۳) لتحفيظ القرآن الكريم؛ كما كان يدرس الحديث والفقه. (۴) وقال تلميذه العلامة الفادانى: كان لا يحضر مجلسه إلّا الحاذقون ... (۵) ... لقبه المؤرخون ب- (عميد المؤرخين):

قال الأستاذ الدكتور عبدالوهاب أبوسليمان: (۶) العلامة المحدث المسند عميد المؤرخين المكيين.

... قال الأستاذ طاهر الكردى: (۷) عالم فاضل، وصالح كامل، كان جارنا بمكة المشرفة.

وقال أيضاً (۸): كان صالحاً صدوقاً عفيفاً، قليل الكلام، لا يدخل فيما لا يعنيه، ولم يترك مطالعة الكتب حتى نهاية حياته.

... وفيما يلى ذكر للكتب التى ذكرتها المصادر للغازى:

۱. إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام؛ فى أربعة مجلدات، ونسخة أخرى فى ستة مجلدات، ونسخة أخرى سبع مجلدات ...

۲. تنشيط الفؤاد من تذكار علوم الإسناد. أو (إرشاد العباد إلى معرفة طريق الإسناد) فى تراجم شيوخه ومشايخهم، فى مجلدين وهو مخطوط.

۳. نظم الدرر فى تراجم علماء مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر. وهو مخطوط، اختصره وسماه (اختصار نشر النور

۱- مذكرة حفيدة المؤلف.

۲- مذكرة المؤلف.

۳- باب الزيادة- أو زيادة دار الندوة-: كان يسمى باب سويقة، وقد أنشئ فى عهد الخليفة المعتضد العباسى عام ۲۸۱ ه، تاريخ عمارة المسجدالحرام: ۱۳۱.

۴- مذكرة حفيدة المؤلف، وتشنيف الأسماع: ۳۵۶.

۵- تشنيف الأسماع: ۳۵۵.

۶- العلماء والأدباء الوراقون: ۱۱۸.

۷- التاريخ القويم ۲۳: ۱.

۸- مجلة المنهل ۲۳۷: ۸.

ص: ۱۸۹

والزهر فى تراجم أفاضل أهل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر).

وقد قام باختصار (نشر النور والزهر) أيضاً ونشره كلٌّ من الأستاذين: محمد سعيد العامودى وأحمد على.

۴. نثر الدرر فى تذييل نظم الدرر فى تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر ...

وقد أورد الغازى فيه تراجم لعلماء مكة الذين لم يرد ذكرهم فى كتاب أبى الخير مرداد حيث توفى عام ۱۳۴۳ ه.

ويعد الكتاب مرجعاً لتراجم علماء مكة فى عصر الغازى نفسه، حيث إنه ترجم للعلماء الذين عاصرهم فى القرن الثالث عشر والرابع عشر للهجرة.

۵. مجموع الأذكار من أحاديث النبى المختار؛ وهو مخطوط ...

وفاته: بعد حياة مليئة بالجد والعمل والتأليف، بعد حياة زهد وقناعة، بعد حياة تعتبر مدرسة فى التقلّل من هذه الدنيا، لبلوغ المؤمن مبتغاه من رضى المولى عزّوجل، ومن تحصيل للعلم والشغف به. يُعَدُّ أنموذجاً يحكى لنا ويذكرنا بالسلف الصالح رضوان الله عليهم (كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل)، انتقل من أرض البركة والنور إلى عالم الرفيق الأعلى- بعد أن مرض مدة من الزمن- فى ضحوة يوم الخميس خامس شهر شعبان سنة خمس وستين وثلاثمائة وألف، عن عمر يناهز خمسة وسبعين عاماً، قضى معظمه فى التأليف والكتابة، وقد صُلِّىَ عليه بالمسجد الحرام فى وقت العصر بإمامة السيد أبى بكر بن سالم البار، (۱) ودفن بالمعلاة فى دكة الشهداء، فرحمه الله رحمة واسعة. (۲) "(۳) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان

مكة المكرمة؛ ۷/ ۵/ ۱۴۳۰ ه- الموافق ۳/ ۵/ ۲۰۰۹ م.

۱- الدليل المشير: ۲۲۳.

۲- مذكرة حفيدة المؤلف.

۳- الجزء الأول، ص ۸، ۱۱- ۱۲، ۱۵، ۳۵- ۳۸، ۴۶- ۴۸، ۵۰.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا و یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَةِ

المکتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية "القائميّة"
تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)
رقم التسجيل: ۲۳۷۳
الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البريد الالکترونى: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com
الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)
الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)
مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)
التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لکنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الکلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.